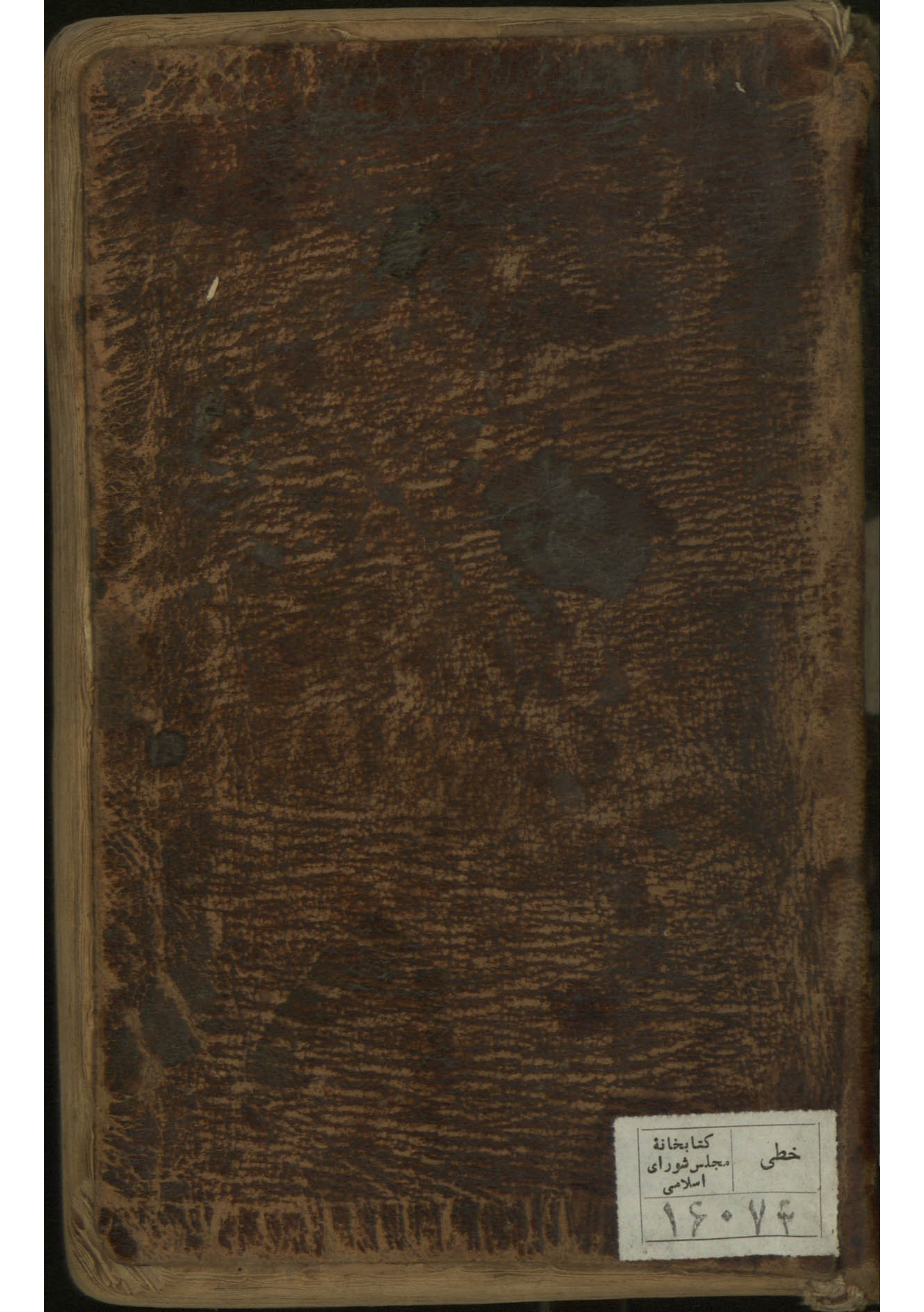



کتابخانهٔ مجلس شورای اسلامی
جمهوری اسلامی ایران
کتاب
مؤلف
مترجم
شمارهٔ قفسه
شماره ثبت کتاب
۲۰۷۲۳۹



بسم الله الرحمن الرحيم

الحمد لله المتفرد بالقدم والدوام، المتعالي عن ادراك الاوهام
و[illegible] الافهام المتقدس عن مشابهة الاعراض ومماثلة الاجسام
وصلى الله على محمد خاتم انبيائه الكرام المزين لبيت الله والركن والمقام
المشرف بالبطحاء و[illegible] المبشر امته بخلود دار السلام الهادي
لهم الى دين الحق وشرائع الاسلام وعلى آله النجباء النقباء
الكرام المعصومين المطهرين من الذنوب والآثام المقرونين بكتاب
الله الملك العلام وسفينة النجاة لمن تمسك بهم من الانام
وبعد فاني رأيت كتاب تهذيب الاحكام لشيخ الطائفة ابي جعفر
محمد بن الحسن الطوسي فخر الفقهاء الاعلام في شرح كتاب المقنعة للشيخ
المفيد محمد بن محمد بن النعمان عليه التحية والسلام كتابا كاملا لم يصنف
مثله في الاسلام مشتملا على اكثر الاحاديث الواردة في الحلال والحرام
من طرق اهل البيت واصحاب العصمة عليهم السلام شرحته شرحا شافيا وافيا
مشتملا على عمدة مسائل الفقه ومعظم دلائل الاحكام ليكون كافيا لمن اراد
التفقه من طالبي الفقه وموصلا له الى المرام وجعلته مفتتحا بمقدمة وخاتمة وسميته
حجة الاسلام في شرح تهذيب الاحكام متوكلا على الله ذي الجلال والاكرام

اما المقدمة ففيها ثمانية مطالب عظام المطلب الاول في الاحاديث الواردة في كتب
الشيعة واهل السنة الدالة على ان الادلة الشرعية منحصرة في الكتاب والسنة
وانه لا يجوز العمل بغيرهما من القياس والاستحسان وغيرهما من الامارات
المفيدة للظن وان النجاة في متابعة كتاب الله والعمل بمحكماته ومتابعة اهل
البيت عليهم السلام والعمل برواياتهم وان كتاب الله واهل البيت لا يفترقان
الى يوم القيمة وان اهل البيت عليهم السلام الذين يجب متابعتهم الائمة
الاثنا عشر [illegible] ان نبدء بذكر ما ورد في كتب العامة لان شهادة
الاعداء لعقلهم وجوب اتباعهم اوقع في القلوب من شهادة الاولياء
ونعم ما قال الشاعر مليحة شهدت لها ضراتها، والفضل ما شهدت به الاعداء
في مسند احمد بن حنبل باسناده عن علي بن ربيعة قال لقيت زيد بن
ارقم وهو داخل على المختار او خارج من عنده فقلت له سمعت رسول الله صلعم
يقول واني تارك فيكم الثقلين قال نعم وفيه ايضا باسناده عن عطية
العوفي عن ابي سعيد الخدري قال قال سمعت رسول الله صلعم يقول اني قد
تركت فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي احدهما اكبر من الآخر
كتاب الله عز وجل حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي
الا وانهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض قال ابو نمير قال بعض اصحابنا
عن الاعمش قال انظروا كيف تخلفوني فيهما وفيه ايضا باسناده عن
القاسم بن حسان عن زيد بن ثابت قال قال رسول الله صلعم اني تارك فيكم خليفتين

كتاب الله حبل ممدود ما بين السماء والارض او ما بين السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي
وانهما لا يفترقان حتى يردا علي الحوض وفي صحيح مسلم في الجزء الرابع
باسناده عن زيد بن ارقم حديث من جملته قال قام رسول الله صلعم فينا خطيبا
بماء يدعى خما بين مكة والمدينة فحمد الله واثنى عليه ووعظ وذكر ثم قال اما بعد
ايها الناس انما انا بشر يوشك ان ياتيني رسول ربي فاجيب وانا تارك
فيكم ثقلين اولهما كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب الله واستمسكوا به فحث على كتاب الله
ورغب فيه ثم قال واهل بيتي اذكركم الله في اهل بيتي فقال حصين ومن اهل بيته
يا زيد اليس نساؤه من اهل بيته قال نساؤه من اهل بيته ولكن اهل بيته
من حرم الصدقة بعده الخبر روى هذا الحديث بسندين آخرين مع بعض الزيادات
وفي تفسير الثعلبي بسنده عن عطية العوفي عن ابي سعيد الخدري قال سمعت ابا
سعيد الخدري قال سمعت رسول الله صلعم يقول ايها الناس اني قد تركت فيكم
الثقلين خليفتين الا ان اخذتم بهما لن تضلوا بعدي احدهما اكبر من الآخر كتاب الله
حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي الا وانهما لن يفترقا حتى
يردا علي الحوض وروى الفقيه الشافعي ابن المغازلي في كتابه عن ابي سعيد
الخدري عن رسول الله صلعم قال اني اوشك ان ادعى فاجيب واني قد تركت
فيكم الثقلين كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي
وان اللطيف الخبير اخبرني انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض انظروا
ماذا تخلفوني فيهما والخبر الذي نقلناه عن مسند احمد بن حنبل رواية عن زيد بن ارقم

رواه بعينه ابن المغازلي

رواه بعينه ابن المغازلي باسناده عن زيد والذي نقلناه عن تفسير الثعلبي
من عطية العوفي عن صحيح مسلم رواه ايضا ابن المغازلي باسناده عن زيد
والذي رويناه عن الثعلبي عن عطية العوفي قد رواه ابن المغازلي بسنده
ورفعه الى ابي سعيد الخدري وفي الجمع بين الصحاح الستة لرزين في الجزء
الثالث من اجزاء اربعة من صحيح ابي داود وهو كتاب السنن ومن
صحيح الترمذي باسناده عن زيد بن ارقم ان رسول الله صلى الله عليه واله
قال اني تارك فيكم الثقلين ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي احدهما اعظم
من الآخر وهو كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي اهل بيتي
لن يفترقا حتى يردا علي الحوض فانظروا كيف تخلفوني في عترتي قال في
الصراط المستقيم وقد روت الفرقة المتهمة في مواضع لا تحصى قول النبي
صلى الله عليه وآله اني تارك فيكم الثقلين لن اخذتم بهما لن تضلوا
احدهما اكبر من الآخر كتاب الله وعترتي اهل بيتي لن يفترقا حتى يردا علي
الحوض وروى نحوه ابن حنبل في مسنده من عدة طرق ومسلم في موضعين
من الجزء الرابع من صحيحه وفي كتاب السنن وصحيح الترمذي وابن عبد ربه
وفي كتاب العقد وابن المغازلي من عدة طرق في كتابه والثعلبي في تفسيره
في سورة آل عمران في قوله تعالى واعتصموا بحبل الله جميعا ورواه
الحميدي في الجمع بين الصحيحين من عدة طرق وقال في موضع آخر كتاب

احمد ص

صراط المستقيم مشيرا الى هذا الحديث وقد ذكره ابن مردويه من تسعة و
تين طريقا وفي كتاب شرف النبي عن امير المؤمنين علي عم ابن الحجر المكي في
في وصيته للمسلمين الذين حضروا حين نقل من الغرفة من جملة ما قال وفيكم من
تخلف من نبيكم صلى الله عليه وآله ما ان تمسكتم به لن تضلوا اهم الدعاة وهم
اركان الارض وهم النجوم بهم يستقاء من شجرة طاب فرعها وزيتونة
طاب اصلها نبتت في الحرم وسقيت من كرم من خير مستقر الى خير مستودع
من مبارك الى مبارك صفت من الاقذار والادناس ومن قبح
ما انبته شرار الناس لها فروع طوال لا تنال حسرت عن صفاتها الالسن
وقصرت عن بلوغها الاعناق فهم الدعاة وهم النجاة وبالناس اليهم حاجة
فاخلفوا رسول الله صلى الله عليه وآله فيهم باحسن الخلافة فقد اخبركم انهما
الثقلان وانهما لن يفترقا وهم والقران حتى يردا علي الحوض فالزموهم
تهتدوا وترشدوا ولا تتفرقوا عنهم ولا تتركوهم فتفرقوا وتمزقوا
وفيه ايضا عن امير المؤمنين عليه السلم ان النبي صلى الله عليه وآله قال في
حجة الوداع اني امرء مقبوض وتارك فيكم ما ان تمسكتم به لن تضلوا
بعدي كتاب الله وعترتي اهل بيتي وان اللطيف الخبير انبأني انهما لن يفترقا
هم والقران حتى يردا علي الحوض وروى الحافظ ابو نعيم عن الحسن بن علي
عليهما السلام قال قال رسول صلى الله عليه وآله ادعوا لي سيد العرب

وهم النجاة صح

يعني

يعني عليا فقالت عائشة الست سيد العرب قال انا سيد ولد آدم وعلي
سيد العرب فلما ان جاء ارسل الى الانصار فاتوه فقال لهم يا معشر
الانصار الا ادلكم على ما ان تمسكتم به لن تضلوا بعدي قالوا بلى يا
رسول الله صلى الله عليه واله قال هذا علي فاحبوه بحبي واكرموه
بكرامتي فان جبرئيل امرني بالذي قلت لكم وفي صحيح الترمذي عن جابر قال
رايت رسول الله وهو على ناقته القصوى يخطب فسمعته يقول يا ايها
الناس اني تارك فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا بعدي احدهما
اعظم من الاخر كتاب الله حبل ممدود من السماء الى الارض وعترتي
اهل بيتي لا يخفى ان هذا الحديث الدال على فرض اتباع اهل البيت
وان اتباعهم منقذ من الضلال متواتر عند المخالفين وحكموا بصحته ولكن
لم يعملوا بمقتضاه لانهم تركوا اهل البيت وفتاويهم ورووا اباتهم واتبعوا
اعداء اهل البيت الخلفاء الثلثة والفقهاء الاربعة وعملوا بارائهم
السخيفة وفتاويهم الظنية الضعيفة ولم يستحيوا من الله ورسوله واهل
بيته صلى الله عليهم العلامة التفتازاني في شرح المقاصد قال
قيل قال عليه السلم انا تارك فيكم الثقلين كتاب الله فيه الهدى والنور فخذوا بكتاب
الله واستمسكوا به واهل بيتي الى آخر الحديث وقال عليه السلام اني تارك
فيكم ما ان اخذتم به لن تضلوا كتاب الله وعترتي ومثل هذا يشعر بفضلهم

اول

الهدى صح

اهل البيت

على العالم وغيره قلت نعم لاتصافهم بالعلم والتقوى مع شرف
النسب الاترى انه عليه السلم قرنهم بكتاب الله في كون التمسك بهم منقذاً
من الضلالة ولا معنى للتمسك بالكتاب الا الاخذ بما فيه العلم
وكذا في العترة انتهى انظر الى علامة المخالفين كيف اقر بان
التمسك باهل البيت منقذ من الضلالة ومع هذا لم يتمسك بهم بل
تمسك بمن عاداهم من اعدائهم ومما يؤيد هذه الاحاديث ما رواه احمد
بن حنبل في مسنده ونقله صاحب المشكوة عن ابي ذر قال وهو متعلق
بباب الكعبة من عرفني فقد عرفني ومن لم يعرفني فانا جندب بن جنادة سمعت
رسول الله صلى الله عليه وآله باذني والا فصمتا يقول الا ان مثل
اهل بيتي فيكم مثل سفينة نوح من ركبها نجى ومن تخلف عنها هلك
وقد روى ابن المغازلي الشافعي الواسطي هذا المعنى في كتاب
المناقب بعدة اسانيد بعبارات مختلفة عن عبد الله بن عباس قال
قال رسول الله صلى الله عليه وآله مثل اهل بيتي مثل سفينة نوح من ركبها
نجى ومن تأخر عنها هلك وعن الاكوع قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
انما مثل اهل بيتي مثل سفينة نوح من ركبها نجى ومن تخلف عنها غرق وعن
ابي ذر قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله انما مثل اهل بيتي مثل سفينة
نوح من ركب فيها نجى ومن تخلف عنها غرق وعن ابن عباس ايضا

قال

قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله مثل اهل بيتي مثل سفينة نوح من ركب فيها
نجى ومن تخلف عنها غرق وفي كتاب ابن المغازلي صلى الله عليه وآله
عن ابن عباس قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله مثل اهل بيتي
مثل سفينة نوح من ركبها نجى ومن تخلف عنها غرق وفيه ايضا قال
قال رسول الله صلى الله عليه وآله اهل بيتي فيكم كباب حطة في بني
اسرائيل ولا يتوهم ان اهل البيت يشمل نساءه صلى الله عليه وآله لان
لفظة العترة مانعة من دخولهن وكذا كون التمسك باهل البيت
منقذاً من الضلال وسبباً للنجاة لان التمسك بنساء النبي صلى الله عليه وآله
بالاجماع غير منقذ من الضلالة ولا موجب للنجاة ومما يؤيد ما
اوردناه من الاخبار ويدل على ان الفضائل من اهل البيت المتفقة
لذكرا عيانهم من طرق المخالف من مسند احمد بن حنبل عن الاوزاعي
عن شداد بن عمارة قال دخلت على واثلة بن الاسقع وعنده قوم
فذكروا علياً عليه السلام فشتموه فشتمته معهم فلما قاموا قال لي
لم شتمت هذا الرجل قلت رايت القوم يشتمونه فشتمته فقال الا
اخبرك بما رايت من رسول الله صلى الله عليه وآله فقلت بلى قال
اتيت فاطمة عليها السلم اسألها عن علي عليه السلم فقالت توجه الى النبي
صلى الله عليه وآله وسلم فجلست انتظره حتى جاء النبي صلى الله عليه وآله فجلس

وعن سعيد بن المسيب قال قال
رسول الله قال قال رسول الله
صلى الله عليه وآله مثل اهل بيتي كمثل
سفينة نوح من ركب فيها
نجى ومن تخلف عنها
غرق

ما ورد من الروايات الدالة
على طهارة اهل البيت

ومعه علي وحسن وحسين اخذ كل واحد منهما بيده حتى دخل فادنى
عليا وفاطمة فاجلسهما بين يديه واجلس حسنا وحسينا كل واحد منهما على
فخذه ثم لف عليهم ثوبه او قال كساء ثم تلا هذه الآية انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ثم قال اللهم
هؤلاء اهل بيتي احق وقد روى قريبا من هذا المعنى بسند اخر
عن ابن الاسقع ومنه ايضا عن عطية الطفاوي عن ابيه ان ام سلمة
حدثته قالت بينما رسول الله صلى الله عليه وآله في بيتي يوما اذ قال
الخادم ان عليا وفاطمة ع بالسدة قالت فقال لي قومي فتنحي
عن اهل بيتي قالت فقمت فتنحيت في البيت قريبا فدخل
علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلم وهما صبيان صغيران قالت
فاخذ الصبيين فوضعهما في حجره فقبلهما واعتنق عليا
باحدى يديه وفاطمة باليد الاخرى وقبل فاطمة واغدف عليهم خميصة
سوداء وقال اللهم اليك لا الى النار انا واهل بيتي قالت قلت
وانا يا رسول الله قال وانت ومنه ايضا عن عطاء بن ابي رباح
قال حدثني من سمع ام سلمة تذكر ان النبي صلى الله عليه وآله كان في
بيتها فاتته فاطمة عليها السلم ببرمة فيها حريرة فدخلت بها عليه فقال
ادعي لي زوجك وابنيك قال فجاء علي والحسن والحسين عليهم السلم

السدة بالضم باب البيت

اغداف فرو گذاشتن پرده بر روی چیزی خمیصه وفی الحدیث جئت الیه وعلیه خمیصة هی ثوب خز او صوف معلم

فدخلوا

فدخلوا وجلسوا يأكلون من تلك الحريرة وهو وهم على منام له على
دكان تحته كساء خيبري قالت وانا في الحجرة اصلي فانزل الله
تعالى هذه الآية الكريمة انما يريد الله ليذهب الله عنكم الرجس
اهل البيت ويطهركم تطهيرا قالت فاخذ فضل الكساء وكساهم
به ثم اخرج يده فالوى بها الى السماء وقال هؤلاء اهل بيتي
وخاصتي اللهم اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا قالت
فادخلت راسي من البيت وقلت وانا معكم يا رسول الله
قال انك الى خير انك الى خير ومنه ايضا عن شهر بن حوشب
عن ام سلمة ان النبي صلى الله عليه وآله قال لفاطمة ائتيني
بزوجك وابنيك فجاءت بهم فالقى عليهم كساء فدكيا قالت
ثم وضع يده عليهم وقال اللهم ان هؤلاء آل محمد فاجعل
صلواتك وبركاتك على محمد وعلى آل محمد انك حميد مجيد قالت
ام سلمة فرفعت الكساء لادخل معهم فجذبه من يدي وقال
انك على خير ومنه ايضا حديث طويل هذا موضع الحاجة
منه قال ابن عباس رضي الله عنه واخذ رسول الله صلى الله
عليه وآله ثوبه فوضعه على علي وفاطمة والحسن والحسين عليهم السلم
وقال انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم

تطهيرا ومنه ايضا حديث آخر عن ام سلمة وهذا موضع الحاجة منه
قالت فجاءت تعني فاطمة تتوذا ابنيها كل واحد منهما بيده
وعلي يمشي في اثرها حتى دخلوا على رسول الله صلى الله عليه وآله فا
جلسهما في حجره وجلس علي على يمينه وجلست فاطمة على يساره
قالت ام سلمة فاجتبذ كساء خيبريا كان بساطا لنا على المنامة في
المدينة فلفه رسول الله صلى الله عليه وآله واخذ طرفي الكساء
والوى بيده اليمنى الى ربه عز وجل وقال اللهم هولاء اهل
بيتي اذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا قلت يا رسول
الله الست من اهلك قال بلى فادخلني في الكساء بعد ما قضى
دعاءه لابن عمه علي وابنيه وابنته فاطمة عليهم السلم ومن صحيح
البخاري في الجزء الرابع ومن صحيح مسلم ايضا في الجزء الرابع باسنادهما
عن صفية بنت شيبة قالت قالت عائشة خرج النبي صلى الله عليه وآله
غداة وعليه مرط مرحل من شعر اسود فجاء الحسن بن علي فادخله
معه ثم جاءت ثم جاء علي فادخله ثم قال انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ومن تفسير الثعلبي بسنده
عن ابي سعيد الخدري قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله نزلت هذه
الآية في خمسة في وفي علي وفي حسن وحسين وفاطمة انما يريد الله ليذهب

عنكم الرجس

عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ومنه بسنده عن عطاء بن ابي
رباح قال حدثني من سمع ام سلمة رضي الله عنها ثم ذكر الحديث كما نقلناه
عن ام سلمة من مسند احمد بن حنبل ومنه ايضا باسناده عن مجمع قال دخلت
مع امي على عائشة فسالتها امي عن علي فقالت سالتني عن احب الناس
الى رسول الله صلى الله عليه وآله لقد رايت عليا وفاطمة وحسنا وحسينا
وقد جمع رسول الله صلى الله عليه وآله بثوب عليهم ثم قال اللهم
هولاء اهل بيتي وخاصتي فاذهب عنهم الرجس وطهرهم تطهيرا
قالت قلت يا رسول الله انا من اهلك فقال تنحي انك الى خير و
منه ايضا باسناده عن اسماعيل بن عبد الله بن جعفر الطيار عن ابيه
لما نظر رسول الله صلى الله عليه وآله الى الرحمة هابطة من السماء قال
من يدعو مرتين قالت زينب انا يا رسول الله فقال ادعي لي فاطمة
وعليا والحسن والحسين قال فجعل حسنا عن يمينه وحسينا عن شماله وعليا
وفاطمة تجاهه ثم غشاهم كساء خيبريا ثم قال اللهم ان لكل نبي
اهلا وهولاء اهل بيتي فانزل الله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم
الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا فقالت زينب يا رسول الله
الا ادخل معكم فقال رسول الله مكانك فانك الى خير ان شاء الله
ومنه ايضا عن شداد بن عمار قال دخلت على واثلة الاسقع الى

آخر الحديث وقد قدمنا تمام الحديث نقلا عن مسند ابن حنبل ومنه ايضا
بحذف الاسناد عن ابي الحمراء الخبر قال اقمت في المدينة تسعة اشهر كيوم واحد
وكان رسول الله صلى الله عليه وآله يجي كل غداة فيقوم على باب علي
وفاطمة عليهما السلام فيقول الصلوة انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ويطهركم تطهيرا ومنه ايضا بحذف الاسناد عن ابن
عباس رضي الله عنهما قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله قسم الله
الخلق قسمين فجعلني في خيرهما قسما فذلك قوله تعالى واصحاب اليمين
ما اصحاب اليمين فانا خير من اصحاب اليمين ثم جعل القسمين
اثلاثا فذلك قوله تعالى واصحاب الميمنة ما اصحاب الميمنة والسابقون
السابقون فانا من السابقين وانا خير السابقين ثم جعل الاثلاث
قبايل فجعلني من خيرها قبيلة فذلك قوله تعالى انما يريد الله ليذهب
عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ومن الجمع بين الصحيحين
للحميدي في الحديث الرابع والستين من المتفق عليه في الصحيحين
من البخاري ومسلم من مسند عائشة عن مصعب بن شيبة عن صفية بنت
شيبة عن عائشة قالت خرج النبي صلى الله عليه وآله ذات غداة وعليه
مرط مرحل من شعر اسود فجاء الحسن بن علي فادخله فجاء الحسين فدخل
معه ثم جاءت فاطمة فادخلها ثم جاء علي فادخله ثم قال انما

يريد الله

يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا ومن الجمع
بين الصحاح الستة لرزين بن معوية العبدري قال في الجزء الثاني
من اجزاء ثلثة في تفسير سورة الاحزاب من صحيح ابي داود السجستاني
وهو كتاب السنن في تفسير قوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم
الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا الآية وعن عائشة قالت
خرج رسول الله صلى الله عليه وآله وعليه مرط مرحل من شعر اسود
فجاء الحسن فادخله ثم جاء الحسين فادخله ثم جاءت فاطمة
فادخلها ثم جاء علي فادخله ثم قال انما يريد الله ليذهب عنكم
الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا وعن ام سلمة زوج النبي
صلى الله عليه وآله ان هذه الآية نزلت في بيتها انما يريد الله
ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا قالت و
انا جالسة عند الباب فقلت يا رسول الله الست من اهل البيت
فقال انك الى خير انك من ازواج رسول الله قالت وفي البيت
رسول الله وعلي وفاطمة والحسن والحسين صلوات الله عليهم
فجللهم بكساء وقال اللهم هؤلاء اهل بيتي فاذهب عنهم الرجس
وطهرهم تطهيرا ومن الجزء المذكور في السنن ابي داود وموطا
مالك عن انس ان رسول الله عليه وآله كان يمر بباب فاطمة اذا

خرج الى صلوة الفجر حين نزلت هذه الاية قريبا من ستة اشهر يقول
الصلوة الصلوة يا اهل البيت انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس
اهل البيت ويطهركم تطهيرا ومن الجزء الثالث من الكتاب اعني
جمع رزين في باب مناقب الحسن والحسين عليهما السلم من صحيح ابي
داود وهو السنن عن صفية بنت شيبة قالت قالت عائشة
خرج رسول الله صلى الله عليه وآله يوما وعليه مرط مرحل من شعر
اسود فجاء الحسن بن علي عليهما السلم فادخله ثم جاء الحسين
فدخل معه ثم جاءت فاطمة فادخلها ثم جاء علي فادخله ثم
قال انما يريد الله عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
وقال صاحب صراط المستقيم ذكر ابن مردويه في كتاب المناقب
من مائة وثمانين طريقا ان العترة علي وفاطمة والحسنان فثبت
بما اوردناه ان العترة هم اهل البيت الذين اذهب الله عنهم الرجس
وطهرهم تطهيرا دون الفرد وغيرهن وثبت عصمتهم لثبوت
تنزيه الله لهم واذهاب الرجس عنهم والتطهير التنزيه عن الاثم
وعن كل قبيح وقد نقل ذلك عن احمد بن فارس اللغوي في
المجمل وغيره ومما يؤيد ما قدمناه ما رواه محمود بن عمر الزمخشري
باسناده قال قال النبي صلى الله عليه وآله فاطمة بهجة قلبي وابناها

ثمرة

ثمرة فؤادي وبعلها نور بصري والائمة من ولدها امناء ربي وحبل
ممدود بينه وبين خلقه من اعتصم به نجى ومن تخلف عنه هوى
وفي شرح نهج البلاغة لابن ابي الحديد نقلا عن صاحب حلية
الاولياء قال النبي صلى الله عليه وآله من سره ان يحيى حيوتي ويموت
مماتي ويسكن جنة عدن التي غرسها ربي فليوال عليا من بعدي
وليوال وليه وليقتد بالائمة من بعدي فانهم عترتي خلقوا من طينتي
ورزقوا فهما وعلما فويل للمكذبين من امتي القاطعين فيهم
صلتي لا انالهم الله شفاعتي وفي صراط المستقيم عن ابن حرب في
نخبة مسندا عن النبي صلى الله عليه وآله من سره ان يحيى حياتي ويموت
ميتتي ويدخل جنة عدن منزلتي فليتول علي ابن ابي طالب وليأتم
بالاوصياء من ولده ثم قال ونحوه ذكر في حلية الاولياء وفضائل احمد
وخصائص النطنزي وفي كتاب شرف النبي عن ابراهيم بن شيبة الانصاري
قال جلست الى الاصبغ بن نباتة قال الا اقرئك ما املاه علي بن ابي
طالب عليه السلام فاخرج الى صحيفة فاذا المكتوب فيها بسم الله الرحمن
الرحيم هذا ما اوصى به محمد رسول الله صلى الله عليه وآله اهل بيته
فان اهل بيت اخذون بحجزة نبيهم وان شيعتهم اخذون بحجزهم
من النار فانهم لن يدخلوكم نار ضلالة ولن يخرجوكم من نور هدى وفي

فردوس الديلمي عن النبي صلى الله عليه وآله يا علي اذا كان يوم
القيمة اخذت بحجزة الله عز وجل واخذت انت بحجزتي
واخذ ولدك بحجزتك واخذ شيعة ولدك بحجزتهم فترى اين
يؤمر بنا وفيه ايضا مسندا عن النبي صلى الله عليه وآله يا علي
اربعة يدخلون الجنة انا وانت والحسن والحسين وذرارينا خلف
ظهورنا وازواجنا خلف ذرارينا وشيعتنا عن ايماننا وعن
شمائلنا وما رواه احمد بن حنبل في مسنده باسناده قال رسول
الله صلى الله عليه وآله النجوم امان لاهل السماء فاذا ذهبت النجوم ذهبوا
واهل بيتي امان لاهل الارض فاذا ذهب اهل بيتي ذهب
اهل الارض وفي كتاب شرف النبي صلى الله عليه وآله بهذه
العبارة قال صلى الله عليه وآله النجوم امان اهل الارض فاذا
ذهبت النجوم من السماء اتى ما يوعدون واذا ذهب اهل بيتي من
الارض اتى اهل الارض ما يوعدون وفي بعض الاخبار فاذا
انقرضوا صبّ الله عليهم العذاب صبّا وما رواه الشافعي
ابن المغازلي باسناده الى جابر بن عبد الله قال قال رسول
الله ذات يوم بعرفات وعلي تجاهه مني يا علي انا وانت
شجرة فانا اصلها وانت فرعها والحسن والحسين اغصانها

ادق

فمن تعلق

٤

فمن تعلق ببعض منها ادخله الله الجنة وما في كتاب شرف النبي قال
رسول الله صلى الله عليه وآله انا واهل بيتي شجرة في الجنة واغصانها
في الدنيا فمن شاء اتخذ الى ربه سبيلا وما رواه ابراهيم الثقفي في
كتابه باسناده عن بريدة الاسلمي قال قال رسول الله صلى الله عليه وآله
ان هذا صراطي مستقيما فاتبعوه وما في تفسير الثعلبي في تفسير قوله تعالى
اهدنا الصراط المستقيم قال قال مسلم بن حيان سمعت ابا بريدة يقول
صراط محمد وآله انتهى ما اردنا نقله من طرق المخالف والاحاديث
في المعنى الذي اوردناه من طرقهم كثيرة نقلناها في كتاب الاربعين ولكن
روما للاختصار اكتفينا ههنا بهذا المقدار واما حديث الثقلين
والسفينة وغيرهما مما يدل على وجوب اتباع اهل البيت وتعيين
اتباعهم من طرقنا فقد تجاوز حد التواتر ولكن نحن نذكر منهما
تيمنا حديثا واحدا وهو ما في خطبة حجة الوداع التي خطبها
رسول الله صلى الله عليه وآله في مسجد خيف ايها الناس اني تارك
فيكم الثقلين ما ان تمسكتم بهما لن تضلوا ولن تضلوا كتاب الله و
عترتي اهل بيتي فانه قد نبأني اللطيف الخبير انهما لن يفترقا حتى
يردا علي الحوض كاصبعي هاتين وجمع بين سبابتيه ولا اقول كهاتين
وجمع بين سبابته والوسطى فتفضل هذه على هذه وفي الكافي ورد بهذه العبارة

واخذ بيد علي م

قال رسول الله صلى الله عليه وآله في آخر خطبة يوم قبضه الله عز وجل
اني قد تركت فيكم امرين لن تضلوا بعدي ما ان تمسكتم
بهما كتاب الله وعترتي اهل بيتي فان اللطيف الخبير قد عهد الي
انهما لن يفترقا حتى يردا علي الحوض فجمع بين المسبحتين ولا

مسبحتيه

اقول كهاتين وجمع بين المسبحة والوسطى فتسبق احديهما الاخرى فتمسكوا
بهما لا تزلوا ولا تضلوا ولا تقدموهم فتضلوا ولا يخفى ان الروايات
المتواترة المذكورة دليل قاطع على امامة الائمة الاثني عشر وعصمتهم
ووجه الدلالة على امامتهم انها صريحة في وجوب اتباع اهل البيت عليهم
السلم وفرض طاعتهم وليس المراد بالامام الا من وجب متابعته وفرض
طاعته ووجه الدلالة على عصمتهم ان المستفاد منها ان اتباعهم منقذ
من الضلال ومن يكون اتباعه منقذا من الضلال لا يكون الا معصوما
فان قيل سلمنا ان الاحاديث المذكورة دلت على امامة اهل البيت
وعصمتهم ولكن لا نسلم دلالتها على امامة جميع الائمة الاثني
عشر قلنا الاحاديث المذكورة دلت على ان من يكون التمسك به منقذا
من الضلال من اهل البيت لا يفارق الكتاب الى يوم الحساب وليس في فرق
الامة من يكون بهذه العقيدة الا الشيعة الامامية الاثنا عشرية فعرفنا
انهم اهل الحق وائمتهم ائمة الحق وان قيل سلمنا ان هذه الاحاديث

تدل

تدل على ان الشيعة هم اهل الحق وائمتهم ائمة الحق فهل تدل على
ان غيرهم من الفرق وائمتهم على الباطل قلنا نعم لانه تواتر عند الخاصة
والعامة ان النبي صلى الله عليه وآله قال ستفترق امتي ثلثة وسبعين
فرقة فرقة منها ناجية والباقي في النار فاذا ثبت بما ذكرناه ان
الشيعة الاثني عشرية الفرقة الناجية ثبت ان غيرهم من الفرق
من اهل النار جهنم قيل هل ورد في طرق المخالفين عدد الائمة
اثنا عشر قلنا نعم قد ورد في مسند احمد بن حنبل في المجلد الثالث من مسند
عبد الله بن مسعود عن مسروق قال كنا مع عبد الله جلوسا في المسجد نقرءنا
فاتاه رجل فقال يا ابن مسعود هل حدثكم نبيكم كم يكون من بعده
خليفة قال نعم كعدة نقباء بني اسرائيل وقد ورد هذا المعنى في صحيح البخاري
حديث واحد وفي صحيح مسلم احد عشر حديثا وفي تفسير الثعلبي ثلثة
احاديث وفي الجمع بين الصحيحين للحميدي ستة احاديث وفي الجمع
بين الصحاح الستة لرزين العبدري حديثان وقد ورد في غير هذه
الكتب ايضا ذكرناها في كتاب الاربعين ان قيل هل ورد التصريح
باسمائهم في كتب المخالف قلنا نعم قد روى المسمى عندهم صدر الائمة
اخطب خوارزم موفق بن احمد المكي في كتابه عن ابي سليمان قال سمعت
رسول الله صلى الله عليه وآله يقول ليلة اسري بي الى السماء قال لي الجليل

جل جلاله آمن الرسول بما انزل اليه فقلت والمؤمنون قال صدقت
يا محمد من خلفت في امتك قلت خيرها علي بن ابي طالب قال نعم يا رب
قال يا محمد اني اطلعت على الارض اطلاعة فاخترتك منها فشققت
لك اسما من اسمائي ولا اذكر في موضع الا ذكرت معي فانا
المحمود وانت محمد ثم اطلعت الثانية فاخترت منها عليا وشققت له اسما من
اسمائي فانا الاعلى وهو علي يا محمد اني خلقتك وخلقت عليا و
فاطمة والحسن والحسين والائمة من ولده من نور من نوري وعرضت
ولايتكم على اهل السموات والارض فمن قبلها كان عندي
من المؤمنين ومن جحدها كان عندي من الكافرين يا محمد لو ان عبدا
من عبادي عبدني حتى ينقطع او يصير كالشن البالي ثم اتاني
جاحدا لولايتكم ما غفرت له حتى يقر بولايتكم تحب ان تراهم قلت
نعم يا رب فقال التفت عن يمين العرش فالتفت فاذا بعلي وفاطمة
والحسن والحسين وعلي بن الحسين ومحمد بن علي وجعفر بن محمد وموسى بن
جعفر وعلي بن موسى ومحمد بن علي وعلي بن محمد والحسن بن علي والمهدي
في ضحضاح من نور قيام يصلون وهو في وسطهم يعني المهدي
كانه كوكب دري وقال يا محمد هؤلاء الحجج وهو الثائر من عترتك وعزتي
وجلالي انه الحجة الواجبة لاوليائي والمنتقم من اعدائي وبالاسناد

عن سعيد

عن سعيد بن جبير عن علي بن ابي طالب عم قال قال رسول الله صلى الله
عليه وآله انا واردكم على الحوض وانت يا علي الساقي والحسن
الرائد والحسين الآمر وعلي بن الحسين القائد ومحمد بن علي الناشر
وجعفر بن محمد السائق وموسى بن جعفر محصي المحبين والمبغضين
وقامع المنافقين وعلي بن موسى مزين المؤمنين ومحمد بن علي
منزل اهل الجنة في درجاتهم وعلي بن محمد خطيب شيعته ومزوجهم
من الحور العين والحسن بن علي سراج اهل الجنة يستضيئون به
والهادي شفيعهم يوم القيمة لا يأذن الله الا لمن يشاء و
ويرضى ونقل هذا الحديث صاحب صراط المستقيم ثم قال
ورواه ايضا الشيخ الفاضل محمد بن احمد بن شاذان مسندا
الى علي عليه السلم واسند نحوه الاعمش وسعيد بن قيس عن النبي
صلى الله عليه وآله واسند البغوي الى ابن عمر قول النبي يا علي
انا نذير امتي وانت هاديها والحسن قائدها والحسين سائقها
وعلي بن الحسين جامعها ومحمد بن علي عارفها وجعفر بن محمد كاتبها
وموسى بن جعفر محصيها وعلي بن موسى معبرها ومنجيها وطارد مبغضيها
ومدني مؤمنيها ومحمد بن علي قائدها وسائقها وعلي بن محمد سائرها
وعالمها والحسن بن علي ناديها ومعطيها والقائم الخلف ساقيها وشاهدها

ان فی ذلک لکمو سیمانین واسنده ابن حنبل عن ابن عمر بالدبتعه و ملیان
طریقا انتهى ما ذکره فی صراط المستقیم لمن قبل اهل الائمة الاثنا
عشر علیهم السلم مذکورون فی الکتب السماویة قبلا النجوم اما فی القرآن
فقد بشار الله الیهم فی آیات منها قوله تعالى یوم ندعو کل اناس بامامهم
ومنها قوله عز وجل مخاطبا للنبی صلى الله علیه وآله انما انت منذر ولکل قوم
هاد واما فی التوریة فقد ورد فی السفر الاول منه فی البشارة لابرهیم
علیه السلم فی قبول دعائه فی حق اسماعیل وهذه عبارته ولیشماعیل
شمعتیخا هینه برختی اوتو وهفریتی اوتو وهربیتی اوتو
بماد ماد شنیم عاسار نسیئیم یولید ونتتیو لگوی گادول وهذه
ترجمته وفی اسمعیل سمعت دعاءک ها انا بارکته واثمرته وکثرته
بعظیم عظیم اثنى عشر شریفا یولدون منه واعطیته لقوم عظیم قال الشیخ
الجلیل ابو الفتح محمد بن علی الکراجکی بعد ذکر هذه العبارة وهذا انص
واضح على سادتنا صلوات الله علیهم وانبائه عن تشریف منزلتهم و
علو قدرهم لان رتبة التعظیم والتشریف المخصوصة بهذه العدة
المخصوصة غیر موجودة الا فی سادتنا من بین جمیع ولد اسمعیل
ولا العلم انهم عشر یدعون ذلک لانفسهم ولا یدعى لهم سواهم فان لم
یکونوا هم المعنیین بذلک لم یکن للوعد انجاز ولا للبشارة ثمرة

دائم

ثم ان والله متعال ان یخلف فی عده او بشر خلیله بالا فعل ثم اعلم
ان حدیث الثقلین کما هو صریح فی وجوب التمسک باهل البیت علیهم السلام
هکذا صریح فی وجوب العمل بمحکمات الکتاب سواء کان نصا او ظاهرا
ویؤیده ایضا من احادیث اهل البیت علیهم السلم ما رواه السکونی
عن ابی عبد الله علیه السلم قال قال رسول الله صلى الله علیه وآله على کل
حق حقیقة وعلى کل صواب نورا فما وافق کتاب الله فخذوه وما خالف
کتاب الله فدعوه وما رواه ایوب بن راشد عن ابی عبد الله عم
قال ما لم یوافق من الحدیث القرآن فهو زخرف وما رواه ابن ابی
عمیر عن هشام بن الحکم وغیره عن ابی عبد الله علیه السلم قال خطب النبی
صلى الله علیه وآله بمنى فقال ایها الناس ما جاءکم عنی یوافق
کتاب الله فانا قلته وما جاءکم خلاف کتاب الله فلم اقله وهذه
الاحادیث باسنادها مذکورة فی الکافی والاحادیث فی هذا
المعنى کثیرة فبطل بما ذکرناه قول من قال لا یجوز العمل بظواهر
الآیات الا ان یکون موافقة للحدیث ویستفاد ایضا من
حدیث الثقلین وما فی معناه ان الادلة الشرعیة منحصرة فی
فی الکتاب واحادیث الائمة علیهم السلام ومما یؤیده ما فی
احتجاج الطبرسی ان رسول الله صلى الله علیه وآله قال یوم الغدیر الا

الا ان الحلال والحرام اكثر من ان احصيهما واعرفهما وامر
بالحلال وانهى عن الحرام في مقام واحد فامرت ان آخذ
البيعة عليكم والصفقة منكم القبول ما جئت به عن الله في علي
امير المؤمنين والائمة من بعده يا معشر الناس تدبروا القرآن
وافهموا آياته وانظروا في محكماته ولا تنظروا في متشابهه
فوالله لن يبين لكم زواجره ولا يوضح لكم تفسيره الا الذي انا
آخذ بيده وفيه عنه صلى الله عليه وآله قال ايها الناس علي بن
ابي طالب فيكم بمنزلتي فقلدوه دينكم واطيعوه في جميع اموركم
فان عنده جميع ما علمني الله عز وجل من علمه وحكمه فاسألوه
وتعلموا منه ومن اوصيائه بعده وعن امير المؤمنين ع
الا ان العلم الذي هبط به آدم من السماء الى الارض وجميع
ما فضل به النبيون الى خاتم النبيين عندي وعند عترتي
فاين يتاه بكم بل اين تذهبون رواه علي بن ابرهيم في
تفسيره وروى الصدوق عنه ع انه قال من اخذ دينه من كتاب الله
وسنة نبيه صلى الله عليه وآله زالت الجبال قبل ان يزول ومن
اخذ دينه من افواه الرجال ردته الرجال ورواه في الكافي
ايضا وعن الصادق ع كل علم لا يخرج من هذا البيت فهو باطل

واشار

واشار بيده الى بيته وقال اذا اردت العلم الصحيح فخذ عن
اهل البيت فانا اوتينا واوتينا شرح الحكمة وفصل الخطاب
ان الله اصطفانا وآتانا ما لم يؤت احدا من العالمين وفي
الكافي عن حمزة الطيار انه عرض على ابي عبد الله عليه السلم بعض
خطب ابيه حتى اذا بلغ موضعا منها قال له كف واسكت
ثم قال ابو عبد الله عليه السلم لا يسعكم فيما ينزل بكم مما لا تعلمون
الا الكف عنه والتثبت والرد الى ائمة الهدى حتى يحملوكم
فيه على القصد ويجلوا عنكم فيه العمى ويعرفوكم فيه الحق قال الله
عز وجل فاسئلوا اهل الذكر ان كنتم لا تعلمون وفيه في باب
الضلال باسناده عنه عليه السلم قال اما انه شر عليكم ان تقولوا
بشيء ما لم تسمعوه منا وباسناده عن المفضل بن عمر قال قال ابو عبد الله
عليه السلم من دان الله بغير سماع الزمه الله التيه الى الفناء ومن ادعى سماعا
من غير الباب الذي فتحه الله فهو مشرك وذلك الباب المأمون على سر الله
المكنون وباسناده عنه ع قال لا يسع الناس حتى يسألوا
ويتفقهوا ويعرفوا امامهم ويسعهم ان ياخذوا بما يقول وان كان تقية و
باسناده عن زرارة ومحمد بن مسلم وبريد العجلي قالوا قال ابو
عبد الله ع لحمران بن اعين في شيء سأله انما يهلك الناس لانهم لا

لا يبالون وروى الصدوق رحمه الله في اكمال الدين عن احمد بن
محمد بن عصام رضي الله عنه قال حدثنا محمد بن يعقوب الكليني عن اسحق بن
يعقوب ورواه الطبرسي ايضا في الاحتجاج والكشي في
الرجال والشيخ الطوسي في اختياره عن اسحاق بن يعقوب قال
سالت محمد بن عثمان العمري رضي الله عنه ان يوصل لي كتابا قد سالت
فيه عن مسايل اشكلت علي فورد التوقيع بخط مولانا صاحب الزمان
عليه الصلوة والسلام اما ما سالت عنه ارشدك الله وثبتك
الى ان قال واما الحوادث الواقعة فارجعوا فيها الى رواة
حديثنا فانهم حجتي عليكم وانا حجة الله وفي رجال الكشي والاختيار
عليهم
بالاسناد عن احمد بن حاتم بن ماهويه قال كتبت اليه يعني ابا الحسن ع
الثالث عليه السلام اسأله عمن آخذ معالم ديني وكتب اخوه ايضا بذلك
اليهما فكتب ما ذكرتما فاصمدا في دينكما على مسن في حبنا وكل
كثير القدم في امرنا فانهم كافوكما ان شاء الله وروى ثقة الاسلام
عن محمد بن عبد الله ومحمد بن يحيى جميعا عن عبد الله بن جعفر الحميري قال اجتمعت
انا والشيخ ابو عمرو عند احمد بن اسحق الى ان قال اخبرني ابو علي احمد بن
اسحق عن ابي الحسن ع قال سألته وقلت من اعامل او عمن آخذ وقول
من اقبل فقال له العمري ثقتي فما ادى اليك عني فعني يؤدي وما قال

لك

لك عني فعني يقول فاسمع له واطع فانه الثقة المأمون واخبرني
ابو علي انه سأل ابا محمد عليه السلم عن مثل ذلك فقال له العمري وابنه ثقتان
فما اديا اليك عني فعني يؤديان وما قالا لك فعني يقولان
فاسمع لهما واطعهما فانهما الثقتان المأمونان الحديث اقول
فاذا ثبت بما نقلناه من الروايات حصر الادلة في الكتاب والسنة
فلا يجوز في الاحكام الشرعية العمل بالقياس والاستحسان وغيرهما
من الامارات المفيدة للظن ويدل ايضا على عدم جواز
العمل بالامارات المفيدة للظن آيات من القران كقوله تعالى
ولا تقف ما ليس لك به علم وقوله تعالى وان تقولوا على الله
ما لا تعلمون وقوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا
وقوله تعالى ولا تقدموا بين يدي الله ورسوله وقوله تعالى
آلله اذن لكم ام على الله تفترون ووجه الدلالة في
الآيتين ان العمل بالظن تقدم بين يدي الله ورسوله وعمل
بغير اذن الله وقوله تعالى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك
هم الكافرون ووجه الدلالة ان الحكم بمقتضى الظن حكم
بغير ما انزل الله واكدها بآية اخرى ومن لم يحكم بما انزل الله فاولئك
هم الظالمون واكدهما بآية ثالثة ومن لم يحكم بما انزل الله

فاولئك هم الفاسقون كل ذلك لعلمه تعالى بخروج عباده عن طاعته وعدم
امتثالهم اوامره وكيف يجوز العمل بالقياس ومبنى شرعنا على
الفرق بين المتماثلات كايجاب الغسل بالمني دون البول و
كلاهما خارج من احد السبيلين وغسل بول الصبية ونضح بول
الصبي وقطع سارق القليل دون غاصب الكثير وحد القذف
بالزنا دون الكفر وتحريم صوم اول شوال وايجاب صوم آخر
رمضان وعلى الجمع بين المختلفات كايجاب الوضوء من الاحداث
المختلفة وايجاب الكفارة في الظهار والافطار وتساوي العمد
والخطا ووجوب القتل بالزنا والردة فاذا كان كذلك امتنع
حصول الظن من القياس المبني على اشتراك الشيئين في الحكم
لاشتراكهما في الوصف وكيف يجوز العمل بالاستحسان وقد
قال تعالى وعسى ان تحبوا شيئا وهو شر لكم واحتج من قال ردا
على الحنفية والحنبلية العاملين به من استحسن فقد شرع يعني من اثبت
حكما بانه مستحسن عنده من غير دليل فهو الشارع لذلك الحكم وقد
ورد ايضا من طرق العامة والخاصة اخبار كثيرة بل متواترة صريحة
في بطلان القياس والرأي والاجتهاد اما طرق العامة فقد
روي عن الخطيب في تاريخه والديلمي في فردوسه عن عدة رجال

الحنفية

٤

الى عوف

الى عوف بن مالك الى النبي صلى الله عليه وآله قال تفترق امتي
على بضع وسبعين فرقة اعظمها فتنة على امتي قوم يقيسون الامور
برأيهم يحرمون الحلال ويحللون الحرام وفي الفردوس ايضا
عن انس عن ابي هريرة قال قال النبي صلى الله عليه وآله تعمل هذه
الامة برهة بكتاب الله وبرهة بسنة نبيه ثم تعمل بالرأي فاذا عملوا
به فقد ضلوا واضلوا وفي ابانة ابن بطة ومسند الهذلي عن ابن عباس
اياكم ولو جعل الله الرأي لاحد لجعله لرسوله بل قال وان احكم
بينهم بما انزل الله ولم يقل بما رأيت وروى الجاحظ وغيره في كتاب
الفتيا قول ابي بكر اي سماء تظلني واي ارض تقلني اذا قلت في
كتاب الله برأيي وقول عمر اياكم واصحاب الرأي فانهم اعداء السنن
اعيتهم الاحاديث ان يحفظوها فقالوا بالرأي فضلوا واضلوا
وقال اياكم والمكايلة قالوا وما هي قال المقايسة وقال ابن مسعود
يذهب فقهاؤكم وصلحاؤكم ويتخذ الناس رؤساء جهالا يقيسون
الامور برأيهم وقال الشعبي ان اخذتم بالقياس احللتم الحرام
وحرمتم الحلال قال مسروق لا اقيس شيئا بشيء اخاف ان تزل
قدمي بعد ثبوتها كل هذا نقل عنهم صاحب الصراط المستقيم وفي كتاب
الفردوس للديلمي باسناده عن النبي صلى الله عليه وآله يا علي اياك

والرأي فان الدين من الله والرأي من الله والرأي من الناس انتهى ما
اردنا نقله عن المخالف وأما الاحاديث في هذا الباب من طريق
اهل البيت عليهم السلم فكثيرة جدا ونحن نورد منها في قدر الكفاية في
الحديث القدسي ما آمن بي من فسر كلامي برأيه وما على ديني من استعمل
القياس في ديني رواه الصدوق في اماليه وفي نهج البلاغة
من كلام امير المؤمنين عليه السلم في ذم اختلاف العلماء في الفتيا ترد على
احدهم القضية في حكم من الاحكام فيحكم فيها برأيه ثم ترد تلك
القضية بعينها على غيره فيحكم فيها بخلاف قوله ثم تجمع القضاة بذلك
عند الامام الذي استقضاهم فيصوب آراءهم جميعا والههم
واحد وكتابهم واحد افامرهم الله بالاختلاف فاطاعوه ام نهاهم
عنه فعصوه ام انزل الله سبحانه دينا ناقصا فاستعان بهم على اتمامه
ام كانوا شركاء له فلهم ان يقولوا وعليه ان يرضى ام انزل الله
دينا تاما فقصر الرسول صلى الله عليه وآله عن تبليغه وادائه والله سبحانه
يقول ما فرطنا في الكتاب من شيء وفيه تبيان كل شيء وذكر ان الكتاب
يصدق بعضه بعضا وانه لا اختلاف فيه فقال سبحانه ولو كان من عند
غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا وان القرآن ظاهره انيق وباطنه
عميق لا تفنى عجائبه ولا تنقضي غرائبه ولا تنكشف الظلمات الا به.

قال ابن

قال ابن ابي الحديد في شرحه عند شرح هذا الكلام تقول لا ينبغي
ان يحمل جميع ما في الكتاب العزيز على ظاهره فكم من ظاهر فيه غير مراد
بل المراد به امر آخر باطن والمراد الرد على اهل الاجتهاد في الاحكام
الشرعية وافساد قول من قال كل مجتهد مصيب وتلخيص الاحتجاج من خمسة
اوجه احدها انه لما كان الاله سبحانه واحدا والرسول عليه السلم
واحدا والكتاب واحدا وجب ان لا يكون الحكم في الواقعة الا واحدا كالملك
الذي يرسل الى رعيته رسولا بكتاب يأمرهم فيه باوامر تقتضيها مملكته وامرته
فانه لا يجوز ان تتناقض اوامره ولو تناقضت لنسب الى السفه والجهل
وثانيها لا يخلو الاختلاف الذي ذهب اليه المجتهدون
اما ان يكون دين الاسلام ناقصا او تاما فان كان
الاول كان الله سبحانه قد استعان بالمكلفين على اتمام
شريعة ناقصة ارسل بها رسوله اما استعانة على سبيل النيابة
عنه او على سبيل المشاركة وكلاهما كفر وان كان الثاني فاما ان يكون
الله سبحانه انزل الشرع تاما فقصر الرسول عن تبليغه او يكون الرسول
قد بلغه على تمامه وكماله فان كان الاول فهو كفر ايضا وان كان
الثاني فقد بطل الاجتهاد لان الاجتهاد فيه ورابعها
الاستدلال بقوله تعالى ما فرطنا في الكتاب من شيء

من شيء وقوله فيه تبيان كل شيء وقوله سبحانه ولا رطب ولا يابس الا في كتاب مبين فهذه الآيات دالة على اشتمال الكتاب العزيز على جميع الاحكام فكل ما ليس في الكتاب وجب ان لا يكون من الشرع

ولو كان من عند غير الله لوجدوا فيه اختلافا كثيرا فجعل الاختلاف دليلا على انه ليس من عند الله لكنه من عند الله سبحانه بالادلة القاطعة الدالة على صحة النبوة فوجب ان لا يكون فيه اختلاف **قال** واعلم ان هذه الوجوه هي التي تعلق بها الامامية ونفاة القياس والاجتهاد في الشرعيات وقد تكلم عليها اصحابنا في كتبهم [illegible] وفي نهج البلاغة

وفي نهج البلاغة ايضا من كلام امير المؤمنين عليه السلام ان ابغض الخلائق الى الله رجلان رجل وكله الله الى نفسه وهو جائر عن قصد السبيل سائر بغير دليل مشغوف بكلام بدعة ودعاء ضلالة وهو فتنة لمن افتتن به ضال عن هدى من كان قبله مضل لمن اقتدى به في حياته وبعد موته حمال خطايا غيره رهن بخطيئته ورجل قمش جهلا موضع في جهال الامة غار في اغباش الفتنة عم بما في عقد الهدنة قد سماه اشباه الناس عالما وليس به بكر فاستكثر من جمع ما قل منه خير مما كثر حتى اذا ارتوى من ماء آجن واكتنز من غير طائل جلس بين الناس قاضيا ضامنا لتخليص ما التبس على غيره فان نزلت به احدى المبهمات هيأ لها حشوا رثا من رأيه ثم قطع به فهو من لبس الشبهات في مثل نسج العنكبوت لا يدري اصاب ام اخطأ ان اصاب خاف ان يكون قد اخطأ وان اخطأ خاف ان يكون قد اصاب جاهل خباط جهالات عاش ركاب عشوات لم يعض على العلم بضرس قاطع يذرو الروايات اذراء الريح الهشيم لا ملي والله باصدار ما ورد عليه لا يحسب العلم في شيء مما انكره ولا يرى ان من وراء ما بلغ فيه مذهبا ان قاس شيئا بشيء لم يكذب نظره وان اظلم عليه امر اكتتم به لما يعلم من جهل نفسه تصرخ من جور قضائه الدماء وتعج منه المواريث الى الله اشكو من معشر يعيشون جهالا ويموتون ضلالا ليس فيهم سلعة ابور من الكتاب اذا تلي حق تلاوته ولا سلعة انفق بيعا ولا اغلى ثمنا من الكتاب اذا حرف عن مواضعه ولا عندهم انكر من المعروف ولا اعرف من المنكر **وقال** ابن ابي الحديد في شرح هذا الكلام ان قيل بينوا الفرق بين الرجلين الذين احدهما رجل وكله الله الى نفسه والآخر رجل قمش جهلا فانهما في الظاهر واحد قيل اما الرجل الاول فهو الضال في اصول العقائد كالمشبهة والمجبرة ونحوهما الا تراه

كذا في الكافي وان خالف [illegible]

كيف قال مشغوف بكلام بدعة ودعاء ضلالة وهذا اشعر بما قلناه من ان مراده بالمتكلم
في اصول الدين وهو ضال عن الحق ولهذا قال انه فتنة لمن افتتن به ضال عن هدي
من كان قبله مضل لمن يجي بعده واما الرجل الثاني فهو المتفقه في فروع الشرعيات
وليس اهل لذلك كفقهاء السوء الآن تراه كيف يقول جلس بين الناس قاضيا وقال
ايضا تصرخ من جور قضائه الدماء وتعج منه المواريث ومن كلام له ع
وآخر قد تسمى عالما وليس به فاقتبس جهائل من جهال واضاليل من ضلال
ونصب للناس شركا من حبائل غرور وقول زور قد حمل الكتاب على آرائه
وعطف الحق على اهوائه يؤمن من العظائم ويهون كبير الجرائم يقول اقف عند
الشبهات وفيها وقع ويقول اعتزل البدع وبينها اضطجع فالصورة صورة
انسان والقلب قلب حيوان لا يعرف باب الهدى فيتبعه ولا باب العمى فيصد عنه
فذلك ميت الاحياء فاين تذهبون وانى تؤفكون والاعلام قائمة والايات
واضحة والمنار منصوبة فاين يتاه بكم بل كيف تعمهون وبينكم عترة نبيكم وهم
ازمة الحق والسنة الصدق فانزلوهم باحسن منازل القرآن وردوهم ورود
الهيم العطاش ايها الناس خذوها عن خاتم النبيين صلى الله عليه وآله انه يموت
من مات منا وليس بميت ويبلى من بلي منا وليس ببال فلا تقولوا بما لا تعرفون فان
اكثر الحق فيما تنكرون واعذروا من لا حجة لكم عليه وانا هو الم اعمل فيكم بالثقل الاكبر
واترك فيكم الثقل الاصغر وركزت فيكم راية الايمان ووقفتكم على حدود الحلال
والحرام والبستكم العافية من عدلي وفرشتكم المعروف من قولي وفعلي واريتكم

كرائم

كرائم الاخلاق من نفسي فلا تستعملوا الرأي فيما لا يدرك قعره البصر ولا تتغلغل فيه الفكر
ومن كلام له عليه السلام في خطبة له ما كل ذي قلب بلبيب ولا كل
ذي سمع بسميع ولا كل ذي ناظر ببصير فيا عجبا وما لي لا اعجب من خطاء هذه الفرق
على اختلاف حججها في دينها لا يقتصون اثر نبي ولا يقتدون بعمل وصي ولا يؤمنون
بغيب ولا يعفون عن عيب يعملون في الشبهات ويسيرون في الشهوات المعروف
فيهم ما عرفوا والمنكر عندهم ما انكروا مفزعهم في المعضلات على انفسهم وتعويلهم
في المهمات على آرائهم كأن كل امرئ منهم امام نفسه قد اخذ منها فيما يرى بعرى
وثيقات واسباب محكمات ومن كلام له عليه السلام
اعلموا عباد الله ان المؤمن يستحل العام ما استحل عاما اول ويحرم العام ما حرم
عاما اول وان ما احدث الناس لا يحل لكم شيئا مما حرم عليكم ولكن الحلال
ما احل الله والحرام ما حرم الله وفي التهذيب باسناده عن ابي جعفر عليه السلام
قال قال علي عليه السلام لو قضيت بين رجلين بقضية ثم عادا الي لم ازدهما على القول
الاول لان الحق لم يتغير وفي الكافي بالاسناد عن زرارة قال سألت
ابا عبد الله ع عن الحلال والحرام فقال حلال محمد حلال الى يوم القيمة وحرام
محمد حرام الى يوم القيمة لا يكون غيره ولا يجي غيره وفي نهج البلاغة
ايضا من كلامه عليه السلام في ذكر القرآن اعز به بوزره واكرم به دينه وقبض
نبيه وقد فرغ الى الخلق من احكام الهدى به فعظموا منه سبحانه ما عظم من نفسه
فانه لم يخف عنكم شيئا من دينه ولم يترك شيئا رضيه او كرهه الا وجعل له علما باديا وآية محكمة
تزجر عنه او تدعو اليه فرضاه فيما بقي واحد وسخطه فيما بقي واحد واعلموا انه لن يرضى عنكم
بقي

بشيء يخطأ على من كان قبلكم ولن يخطأ عليكم بشيء رضيه ممن كان قبلكم وانما تسيرون في
اثر بين وتتكلمون برجع قول قد قاله الرجال من قبلكم قال ابن ابي الحديد في شرح
هذا الكلام قوله فرضاه فيما بقي واحد معناه ان ما لم ينص عليه صريحا بل هو في محل
النظر ليس للعلماء ان يجتهدوا فيه فيحله بعضهم ويحرمه بعضهم بل رضا الله سبحانه امر
واحد وكذلك سخطه فليس يجوز ان يكون شيء من الاشياء يفتي فيه قوم بالحل وقوم بالحرمة
وهذا قول منه بتحريم الاجتهاد وفي تفسير العسكري عليه السلم عن امير
المؤمنين ع قال يا معشر شيعتنا المنتحلين ولايتنا اياكم واصحاب الرأي فانهم
اعداء السنن تفلتت منهم الاحاديث ان يحفظوها واعيتهم السنة ان يعوها فاتخذوا
عباد الله خولا وماله دولا فذلت لهم الرقاب واطاعهم الخلق اشباه الكلاب
ونازعوا الحق واهله وتمثلوا بالائمة الصادقين وهم من الجهال الكفار الملاعين
فسئلوا عما لا يعلمون فأنفوا ان يعترفوا بانهم لا يعلمون فعارضوا الدين بآرائهم
فضلوا واضلوا اما لو كان الدين بالقياس لكان باطن الرجلين اولى بالمسح
من ظاهرهما وفي الكافي عن ابي جعفر ع قال خطب امير المؤمنين ع فقال ايها
الناس انما بدء وقوع الفتن اهواء تتبع واحكام تبتدع يخالف فيها كتاب الله
يتولى فيها رجال رجالا فلو ان الباطل خلص لم يخف على ذي حجى ولو ان الحق خلص
لم يكن اختلاف ولكن يؤخذ من هذا ضغث ومن هذا ضغث فيمزجان فيجيئان معا
فهنالك استحوذ الشيطان على اوليائه ونجى الذين سبقت لهم منا الحسنى
وباسناده عن امير المؤمنين ع في حديث طويل ومن عمي نسي الذكر واتبع الظن

قيل المراد بالذكر القرآن يعني قوله تعالى ان الظن لا يغني من الحق شيئا وباسناده عن مسعدة
بن صدقة قال حدثني جعفر بن محمد عن ابيه ان عليا ع قال من نصب نفسه للقياس
لم يزل دهره في التباس ومن دان الله بالرأي لم يزل دهره في ارتماس قال
وقال ابو جعفر ع من افتى الناس برأيه فقد دان الله بما لا يعلم ومن دان الله
بما لا يعلم فقد ضاد الله حيث احل وحرم فيما لا يعلم وفي بصائر الدرجات
باسناده عن ابي جعفر ع قال لو حدثنا برأينا ضللنا كما ضل من كان قبلنا ولكنا حدثنا
ببينة من ربنا بينها لنبيه ص فبينها لنا وفي الكافي عن محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله ع
ان قوما من اصحابنا تفقهوا واصابوا علما ورووا احاديث فيرد عليهم شيء
فيقولون فيه برأيهم فقال لا وهل هلك من مضى الا بهذا واشباهه وباسناده عنه ع
قال انهاك عن خصلتين فيهما هلك الرجال انهاك ان تدين الله بالباطل وتفتي
الناس بما لا تعلم وعن يونس بن عبد الرحمن قال قلت لابي الحسن الاول ع بما
اوحد الله تعالى قال يا يونس لا تكونن مبتدعا من نظر برأيه هلك ومن ترك
اهل بيت نبيه ضل ~~ثم انما هلك من كان قبلكم بالقياس~~ ومن ترك كتاب الله تبارك وتعالى وقول
نبيه كفر وفي بصائر الدرجات باسناده عن ابي الحسن ع قال انما هلك من كان قبلكم
بالقياس وان الله تبارك وتعالى لم يقبض نبيه حتى اكمل له جميع دينه في حلاله وحرامه
فجاءكم بما تحتاجون اليه في حياته وتستغيثون به وباهل بيته بعد موته وانها مخبأة
عند اهل بيته حتى ان فيها لارش الخدش وانه ليس شيء في الحلال والحرام وجميع
ما يحتاج اليه الناس الا وقد جاء فيه كتاب او سنة وفي المحاسن عن محمد بن حكيم قال قال
ابو الحسن ع اذا جاءكم ما تعلمون فقولوا واذا جاءكم ما لا تعلمون فها ووضع
يده على فيه فقلت ولم ذاك قال لان رسول الله ص اتى الناس بما اكتفوا به
على عهده وما يحتاجون اليه الى يوم القيامة وفي الكافي عنه ع مثله وفيه وفي المحاسن
باسناده عن يحيى الحلبي وابن مسكان وحبيب قالوا قال لنا ابو عبد الله ع
ما احب احد منكم الي ان الناس سلكوا سبلا شتى منهم من اخذ بهواه ومنهم من اخذ برأيه

وفي حديث آخر لحبيب عن ابي عبد الله قال ان الناس اخذوا هكذا وهكذا وطائفة اخذوا
باهوائهم وطائفة قالوا بآرائهم وطائفة بالرواية وان الله هداكم لحبه وحب من ينفعكم
حبه عنده وفي التهذيب باسناده عن الصادق عم قال انا اذا وقفنا بين يدي الله
قلنا يا ربنا اخذنا بكتابك وقال الناس رأينا ويفعل بنا وبهم ما اراد وفي رواية عملنا
بكتابك وسنة نبيك وفي الكافي باسناده عن ابي بصير قال قلت لابي عبد الله عم
ترد علينا اشياء ليس نعرفها في كتاب الله ولا في سنته فننظر فيها فقال لا اما انك
ان اصبت لم توجر وان اخطأت كذبت على الله وفي الفقيه قال الصادق عم
الحكم حكمان حكم الله وحكم اهل الجاهلية فمن اخطأ حكم الله حكم بحكم الجاهلية ومن حكم
بدرهمين بغير ما انزل الله فقد كفر بالله وفي الكافي عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله عم
يقول من حكم بدرهمين بغير ما انزل الله فهو كافر بالله العظيم وفيه عن معوية بن وهب
قال سمعت ابا عبد الله عم يقول اي قاض قضى بين اثنين فاخطأ سقط ابعد من السماء
وفيه انه عم قال لابن ابي ليلى انت ابن ابي ليلى قاضي المسلمين قال نعم قال تقضي
بشيء تنقض قال بما بلغني عن رسول الله صم وعن علي وعن ابي بكر وعمر قال
فبلغك عن رسول الله صم انه قال ان عليا اقضاكم قال نعم قال كيف تقضي
بغير قضائه وبلغك هذا قال فما تقول اذا جيء بارض من فضة وسماء من فضة ثم اخذ
رسول الله صم بيدك واوقفك بين يدي ربك فقال يا رب ان هذا قضى بغير
ما قضيت قال فاصفر وجه ابن ابي ليلى حتى عاد مثل الزعفران وباسناده
عن عبد الرحمن بن الحجاج قال كان ابو عبد الله عم قاعدا في حلقة ربيعة الراي
فجاء اعرابي فسأل ربيعة الراي عن مسألة فاجاب فلما سكت قال له الاعرابي

اهو في عنقك

هو في عنقك فسكت ربيعة فقال ابو عبد الله عم هو في عنقه قال اولم يقل كل مفت ضامن
وعن ابي عبيدة قال قال ابو جعفر عم من افتى الناس بغير علم ولا هدى من الله
لعنته ملائكة الرحمة وملائكة العذاب ولحقه وزر من عمل بفتياه وعن ابي بصير عن ابي
عبد الله عم قال قلت له اتخذوا احبارهم ورهبانهم اربابا من دون الله فقال
اما والله ما دعوهم الى عبادة انفسهم ولو دعوهم ما اجابوهم ولكن احلوا حراما
لهم وحرموا عليهم حلالا فعبدوهم من حيث لا يشعرون وفي روضة الكافي
باسانيد متعددة عن ابي عبد الله عم في رسالة له طويلة قال عم ايتها العصابة
المرحومة المفلحة ان الله اتم لكم ما آتاكم من الخير واعلموا انه ليس من علم الله ولا
من امره ان ياخذ احد من خلق الله في دينه بهوى ولا راي ولا مقاييس قد انزل
الله فيه القرآن وجعل فيه تبيان كل شيء وجعل للقرآن ولتعلم القرآن اهلا لا يسع
اهل علم القرآن الذين آتاهم الله علمه ان ياخذوا بهوى ولا راي ولا مقاييس اغناهم
الله عن ذلك بما آتاهم الله من علمه وخصهم به ووضعه عندهم كرامة من الله
اكرمهم بها وهم اهل الذكر الذين امر الله هذه الامة بسؤالهم وهم الذين من
سألهم وقد سبق في علم الله ان يصدقهم ويتبع اثرهم ارشدوه واعطوه من علم القرآن
ما يهتدي به الى الله باذنه والى جميع سبل الحق وهم الذين لا يرغب عنهم
وعن مسألتهم وعن علمهم الذي اكرمهم الله به وجعله عندهم الا من سبق عليه في علم الله
الشقاء في اصل الخلق تحت الاظلة فاولئك الذين يرغبون عن سؤال اهل الذكر
والذين آتاهم الله من علم القرآن ووضعه عندهم وامرهم بسؤالهم فاولئك الذين

يأخذون بأهوائهم وآرائهم ومقاييسهم حتى دخلهم الشيطان لأنهم جعلوا أهل الإيمان في
علم القرآن عند الله كافرين وجعلوا أهل الضلالة في علم القرآن عند الله مؤمنين وجعلوا ما
أحل الله في كثير من الأمر حراما وجعلوا ما حرم الله في كثير من الأمر حلالا فذلك أصل ثمرة
أهوائهم وقد عهد إليهم رسول الله ص قبل موته فقالوا نحن بعد ما قبض الله عز وجل رسوله
يسعنا أن نأخذ بما اجتمع عليه رأي الناس بعد قبض رسوله ص وبعد عهده الذي عهده إلينا
وأمرنا به مخالفة لله ولرسوله فما أحد أجرأ على الله ولا أبين ضلالة ممن أخذ بذلك وزعم أن
ذلك يسعه والله إن لله عز وجل على الخلق أن يطيعوه ويتبعوا أمره في حياة محمد ص وبعد موته
الحديث بطوله وفي هذا الحديث واتبعوا آثار رسول الله ص وسنته فخذوا بها ولا تتبعوا
أهواءكم فإن أضل الناس عند الله من اتبع هواه ورأيه بغير هدى من الله وفيها أيتها

فضلوا م

الله

أيتها العصابة الحافظ الله لهم أمرهم عليكم بآثار رسول الله وآثار الأئمة الهداة من أهل
بيت رسول الله من بعده وسنتهم فإنه من أخذ بذلك فقد اهتدى ومن ترك ذلك ورغب عنه
ضل لأنهم هم الذين أمر الله بطاعتهم وولايتهم وفي المحاسن بإسناده عن أبي عبد الله ع
أنه قال في رسالة وأما ما سألت من القرآن فذلك أيضا من خطراتك المتفاوتة
المختلفة لأن القرآن ليس على ما ذكرت وكلما سمعت فمعناه غير ما ذهبت إليه وإنما القرآن
أمثال لقوم يعلمون دون غيرهم ولقوم يتلونه حق تلاوته وهم الذين يؤمنون به ويعرفونه
وأما غيرهم فما أشد إشكاله عليهم وأبعده من مذاهب قلوبهم ولذلك قال رسول الله ص
إنه ليس شيء بأبعد من قلوب الرجال من تفسير القرآن وفي ذلك تحير الخلائق أجمعون إلا من شاء الله

١٧١

وإنما أراد بتعميته في ذلك أن ينتهوا إلى بابه وصراطه وأن يعبدوه وينتهوا في قوله إلى
طاعة القوام بكتابه والناطقين عن أمره وأن يستنبطوا ما احتاجوا إليه من ذلك عنهم
لا عن أنفسهم ثم قال ولو ردوه إلى الرسول وإلى أولي الأمر منهم لعلمه الذين يستنبطونه منهم
فأما عن غيرهم فليس يعلم ذلك أبدا ولا يوجد وقد علمت أنه لا يستقيم أن يكون الخلق
كلهم ولاة الأمر إذ لا يجدون من يأتمرون عليه ولا من يبلغونه أمر الله ونهيه فجعل الله
الولاة خواص ليقتدي بهم من لم يخصصهم بذلك فافهم ذلك إن شاء الله وإياك وإياك وتلاوة
القرآن برأيك فإن الناس غير مشتركين في علمه كاشتراكهم فيما سواه من الأمور ولا
قادرين عليه ولا على تأويله إلا من حده وبابه الذي جعله الله له فافهم إن شاء الله واطلب الأمر من
مكانه تجده إن شاء الله وفي المحاسن أيضا في باب المقاييس والرأي عن أبي عبد الله ع
في رسالة إلى أصحاب الرأي والمقاييس أما بعد فإن من دعا غيره إلى دينه بالارتياء
والمقاييس لم ينصف ولم يصب حظه لأن المدعو إلى ذلك لا يخلو أيضا من الارتياء والمقاييس
ومتى ما لم يكن بالداعي قوة في دعائه على المدعو لم يؤمن على الداعي أن يحتاج إلى المدعو بعد قليل
لأنا قد رأينا المتعلم الطالب ربما كان فائقا لمعلمه ولو بعد حين ورأينا المعلم الداعي ربما
احتاج في رأيه إلى رأي من يدعو وفي ذلك تحير الجاهلون وشك المرتابون وظن الظانون
ولو كان ذلك عند الله جائزا لم يبعث الرسل بما فيه الفصل ولم ينه عن الهزل ولم يعب
الجهل ولكن الناس لما سفهوا الحق وغمطوا النعمة واستغنوا بجهلهم وتدابيرهم عن علم الله
واكتفوا بذلك دون رسله والقوام بأمره وقالوا لا شيء إلا ما أدركته عقولنا وعرفته ألبابنا
فولاهم الله ما تولوا وأهملهم الله وخذلهم حتى صاروا عبدة أنفسهم من حيث لا يعلمون ولو كان الله رضي

كتاب م

الارتياء

غمط الناس كفرهم وبمعنى احتقرهم
والعافية لم يشكرها [illegible]
بطروحقرها ق

منهم اجتهادهم واربابهم فيما ادعوا من ذلك لم يبعث الله اليهم فاصلا لما بينهم
ولا زاجرا عن وصفهم وانما استدللنا ان رضا الله غير ذلك بعث الرسل بالامور
البينة الصحيحة والتحذير عن الامور المشكلة المفردة ثم جعلهم ابواب ... والادلة
عليه بامور محجوبة عن الرأي والقياس فمن طلب ما عند الله بقياس ورأي لم يزدد من الله
الا بعدا الى آخر الرسالة **المطلب الثاني** في بيان معنى اصول الفقه في اللغة
والاصطلاح وتحقيق مسائلها وتبيين ما صح منها مما وافق الكتاب
والسنة وما فسد منها مما خالف الكتاب والسنة وهو مرتب على مقدمة
وفصول **اما المقدمة** ففي بيان معنى الفقه واصول الفقه والفقيه والاجتهاد والمجتهد
اعلم ان الفقه في اللغة بمعنى الفهم والتفقه بمعنى التفهم وفي الشرع هو معرفة
المسائل المتعلقة بالدين سواء كانت اصولية او فرعية وفي اصطلاح الاصوليين هو
معرفة المسائل والاحكام الفرعية دون الاصولية وفي اصطلاح الاصوليين المخالفين
ومن تبعهم هو الظنون الحاصلة في المسائل الفرعية من الامارات المفيدة للظن وتحصيل
هذه الظنون من الامارات عندهم اجتهاد ومن له ملكة تحصيل هذه عندهم تسمى مجتهدا
وفقيها والاجتهاد بهذا المعنى عندنا باطل غير جائز وذكر شيخنا ... في كتاب ... المسند الى ...
في الذريعة فذكر ما ابطاله وعدم جواز العمل به والآيات والاحاديث الدالة على
بطلان الاجتهاد بهذا المعنى كثيرة فقد اوردنا طرفا منها في المطلب الاول فان قيل كيف ...
في هذا الزمان من حيث انسداد طريق ابواب العلم الا بد من الاجتهاد والعمل به قلنا لا ...

الرضا ... المطرفة وذا امر لا يرضى به ... وعمل بصيغة ... في علمه والعمر ولا يفارق

لانهم احتاج الشيعة الى الاجتهاد بل الشيعة يعملون بمدلول الآيات والروايات
حيث دل الدليل العلمي على العمل بها ويتوقفون فيما لم يدل عليه دليل من الكتاب
والسنة وليس عملهم بمدلول الآيات والاحاديث من حيث انها تفيد الظن
بل العمل بها من حيث انها آيات وروايات ودل الدليل على العمل بها وان لم
يفيد القطع والعلم بالاحكام الواقعية وحاصل كلامهم ان الاحكام لله على نوعين احدهما
الاحكام الاختيارية الواقعية التي كلف الله بها في حال امكان الوصول الى الامام وفقد
التقية والثاني الاحكام التي رخص الله في العمل بها في حال عدم امكان الوصول الى الامام
وفي حال التقية فنحن في هذا الزمان مكلفون بالثاني دون الاول فالاحكام الواجبة
علينا العمل بها هي مدلولات الآيات والروايات والتوقف والاحتياط فيما لم يرد
فيه الآيات والروايات فلا نعمل بالظن بالاحكام على حال من الاحوال واما ...
من المخالفين والمتأخرين من اصحابنا فظنوا انهم مكلفون بالعلم بالاحكام الواقعية
مع امكان تحصيل العلم بها وبالظن بها مع عدم امكان العلم بها فعملوا بالظنون
والاجتهادات وارتكبوا المحذورات من مخالفة الآيات والروايات حيث
انسد عليهم طرق العلم بالاحكام الواقعية في هذا الزمان والعجب من صاحب المعالم
قدس الله سره انه استدل على جواز العمل بخبر الواحد بان باب العلم القطعي
بالاحكام الشرعية في زماننا منسد قطعا اذ الموجود من ادلتها لا يفيد غير الظن
واذا تحقق انسداد باب العلم في حكم شرعي كان التكليف فيه بالظن قطعا
والعقل قاض بان الظن اذا كان له جهات متعددة تتفاوت بالقوة والضعف فالعدول عن

الاخبارية

الاخبارية

ولا ريب ان كثيرا من اخبار الآحاد يحصل بها من الظن ما لا يحصل بشيء من ساير الادلة فيجب
تقديم العمل بها لا يقال لو تم هذا الوجب فيما اذا حصل للحاكم من شهادة العدل الواحد او
دعواه ظن اقوى من الحاصل من شهادة العدلين ان يحكم بالواحد او بالدعوى وهو خلاف
الاجماع لانا نقول ليس الحكم في الشهادة منوطا بالظن بل بالشهادة فينتفي بانتفائها
ومثلها الفتوى والاقرار ونحو ذلك مما اشار اليه المحقق في معرفة الاسباب والشروط
الشرعية كزوال الشمس وطلوع الفجر بالنسبة الى الاحكام المتعلقة بها بخلاف محل
النزاع فان المفروض فيه كون التكليف منوطا بالظن الخ كلامه اقول لا يخفى
ضعف كلام هذا الفاضل لان قوله واذا تحقق انسداد باب العلم في حكم شرعي كان
التكليف فيه بالظن قطعا ممنوع لان التكليف ح التوقف والاحتياط لان كثيرا
من الآيات يدل على عدم جواز العمل بالظنون في الاحكام الشرعية مثل قوله تعالى
ان الظن لا يغني من الحق شيئا وقوله تعالى ولا تقف ما ليس لك به علم وغيرهما من
الآيات وكذا تواتر عن اهل البيت عم الحكم بعدم جواز العمل في الاحكام الشرعية
بالظنون ووجوب التوقف والاحتياط في صورة فقدان الادلة ان قام الدليل
على وجوب العمل بها فلا يجوز العدول عنها الى اخبار الآحاد وان كان الظن الحاصل
منها اقوى من الظن الحاصل من ساير الادلة وان لم يقم الدليل على العمل بساير
الادلة فالتوقف ح واجب فيها وفي اخبار الآحاد ايضا ان لم يكن دليل علمي
على جواز العمل بها واما ما اورد على نفسه بقوله لا يقال الى قوله وهو خلاف الاجماع
وارد عليه ولا يندفع عنه بقوله لانا نقول الى آخر كلامه لانه كما ان الحكم في الشهادة

العمل بالاحكام الشرعية وقوله والتقريض [?] الى قوله فيجب تقديم العمل بها ايضا ممنوع [?] غير مسلم فان ساير الادلة م

ليس

ليس منوطا بالظن لانا قد بينا ان الظن لا يغني من الحق شيئا ولا يجوز العمل به في
الاحكام قطعا بل الحكم بمدلول الآيات والروايات منوط بما دل على العمل بها
من الدليل القطعي فالفقه على ما حققناه هو العلم بمدلول الآيات والروايات
من مسائل الفروع وينبغي ان يذكر هيهنا ما ذكره الاصوليون من حد الفقه ويورد
ما يرد عليهم قال صاحب المعالم الفقه في اللغة الفهم وفي الاصطلاح هو العلم بالاحكام
الشرعية الفرعية عن ادلتها التفصيلية فخرج بالتقييد بالاحكام العلم بالذوات
كزيد مثلا وبالصفات ككرمه وشجاعته وبالافعال ككتابته وخياطته وخرج بالشرعية
غيرها كالعقلية المحضة واللغوية وخرج بالفرعية الاصولية وبقولنا عن ادلتها علم
الله سبحانه وعلم الملائكة والانبياء وخرج بالتفصيلية علم المقلد في المسائل الفقهية
فانه مأخوذ من دليل اجمالي مطرد في جميع المسائل وذلك لانه اذا علم ان هذا الحكم
المعين قد افتى به المفتي وعلم ان كل ما افتى به المفتي فهو حكم الله في حقه يعلم بالضرورة ان
ذلك الحكم المعين هو حكم الله سبحانه في حقه وهكذا يفعل في كل حكم يرد عليه وقد اورد
على هذا الحد انه ان كان المراد بالاحكام البعض لم يطرد لدخول المقلد اذا عرف بعض الاحكام
كذلك لانا لا نريد به العامي بل من لم يبلغ رتبة الاجتهاد وقد يكون عالما متمكنا من
تحصيل ذلك لعلو رتبته في العلم مع انه ليس بفقيه في الاصطلاح وان كان المراد
بها الكل لم ينعكس لخروج اكثر الفقهاء عنه ان لم يكن كلهم لانهم لا يعلمون جميع
الاحكام بل بعضها او اكثرها ثم ان الفقه اكثره من باب الظن لابتنائه غالبا
على ما هو ظني الدلالة او السند فكيف اطلق عليه العلم والجواب اما عن سؤال
الاحكام فبانا نختار اولا ان المراد البعض قولكم لا يطرد لدخول المقلد فيه
قلنا ممنوع اما على القول بعدم تجزي الاجتهاد فظاهر اذ لا يتصور على هذا التقدير

بل انها الجعل لله الحكم بالادلة الشرعية فالروايات ليس منوطا بالظن

الفقه

بعض الاحكام لكن عن الاجزاء فلا يحصل للمقلد وان بلغ من العلم ما بلغ واما على القول
بالتجزي فالعلم المذكور داخل في الفقه ولا ضير فيه لصدقه عليه حقيقة ويكون العالم بذلك
فقيها بالنسبة الى ذلك المعلوم اصطلاحا وان صدق عليه عنوان التقليد بالنسبة فافهم
الى ما عداه ثم تجاوز تاييدا [illegible] مراده بالكل كما هو الظاهر لكونها جمعا محلى باللام
ولا ريب انه حقيقة في العموم فكلم لا ينعكس لخروج اكثر الفقهاء عنه فلا محالة مراد
المراد بالجميع التهيؤ له وهو ان يكون عنده ما يكفيه في استعلامه من المآخذ والشرائط
بان يرجع اليه فيحكم واطلاق العلم على مثل هذا التهيؤ شايع في العرف فانه يقال فلان يعلم
علم النحو مثلا ولا يراد ان مسائله حاضرة عنده على التفصيل وح فعدم العلم
بالحكم في الحال الحاضر لا ينافيه واما عن سؤال الظن فبحمل العلم على معناه الاعم
اعني ترجيح احد الطرفين وان لم يمنع من النقيض وح فيتناول الظن وهذا المعنى
شايع في الاستعمال سيما في الاحكام الشرعية وما يقال في الجواب بان ظنية الطريق
طريق الحكم لا ينافي [illegible] وظنية الطريق لا ينافي قطعية الحكم فضعفه ظاهر عندنا واما عند
المصوبة القائلين بان كل مجتهد مصيب كما سيأتي الكلام فيه ان شاء الله في
بحث الاجتهاد فله وجه وكانه لهم وتبعهم فيه من لا يوافقهم على هذا الاصل
غفلة عن حقيقة الحال انتهى كلام صاحب المعالم اقول في قوله ان المراد
بالعلم بالجميع التهيؤ له نظر لان ارادة التهيؤ من العلم تجوز واركاب التجوز
في التعاريف غير جائز الا بقرينة واضحة وهي ههنا مفقودة ويرد عليه ايضا
ان التهيؤ لجميع الاحكام عند الشيعة غير ممكن لان ادلتهم محصورة والاحكام
غير محصورة بل التحقيق انه على مذهب العامة القائلين بالقياس والاستحسان
ايضا غير ممكن فان قلت التردد والتوقف فيما ليس عليه دليل حكم ايضا قلنا هذا

لا يتجه

لا يتجه على ما اختاره هذا الفاضل وامثاله من القائلين بالاجتهاد ومن ان الاحكام
منحصرة في جهة ولان لله في كل قضية حكما واحدا من تجاوزه من المجتهدين
وهو مخطئ نعم هذا القول متجه على ما اخترناه واستفدناه من آثار الائمة الاطهار عم
من ان لله احكاما في حال الاختيار وارتفاع التقية وظهور الائمة عم وامكان
الاستعلام منهم وح لا ريب ان في كل قضية لله حكما واحدا من الاحكام
الخمسة ومن تجاوزه فهو مخطئ وان له تعالى احكاما في حال الاضطرار وعدم
امكان الوصول الى الامام عم كزماننا فانه قد جوز لنا العمل باخبار الآحاد
بشروط مخصوصة وبظواهر الكتاب وامرنا بالتوقف فيما لا نظفر بدليله
وخيرنا في الخبرين المتعارضين مع فقدان المرجح في العمل بايهما شئنا من
باب التسليم فما يستفاد من ظاهر الاخبار والآيات والتوقف والتخيير في
محلهما احكام بالنظر الينا فانحن مخطئين في العمل بها ولئن لم تكن موافقة للاحكام
لله في نفس الامر فعلم ماذ بها [illegible] يمكن التهيؤ في حال الغيبة لجميع الاحكام المتوجهة
الينا ولا يتوهم ان ما اخترناه هو مذهب المصوبة من العامة لانهم يعتقدون
انه ليس لله حكم في المسائل الاجتهادية سوى ما يظنه المجتهد وما ظنه المجتهد
من القياس والاستحسان عندهم احكام الله ولا شك ان هذا المذهب باطل
غير ما اخترناه وقوله واما عن سؤال الظن فبحمل العلم على معناه الاعم فيه
نظر لان استعمال العلم في الظن او المعنى الاعم تجوز والتجوز في التعاريف لا يجوز الا
بقرينة واضحة وقوله هذا المعنى شايع في الاستعمال سيما في الاحكام الشرعية ممنوع بل
كلما اطلق العلم في الاحاديث وغيرها يراد به القطع

واعلم انّ لبعض العلوم تقدّماً على بعض امّا لتقدّم موضوعه او لتقدّم غايته او لاشتماله
على مبادي العلوم المتأخرة او لغير ذلك من الامور التي ليس هذا موضع ذكرها ومرتبة
هذا العلم متأخرة عن غيره بالاعتبار الثالث لافتقاره الى سائر العلوم واستغنائها
عنه امّا تأخره عن علم الكلام فلانه يبحث في هذا العلم عن كيفية التكليف وذلك
مسبوق بالبحث في معرفة نفس التكليف وامّا تأخره عن علم اصول الفقه فظ
لانّ هذا العلم ليس ضروريا بل هو محتاج الى الاستدلال وعلم اصول الفقه
متضمن لبيان كيفية الاستدلال ومن هذا يظهر وجه تأخره عن علم المنطق
ايضا لكونه متكفلا ببيان صحة الطرق وفسادها وامّا تأخره عن علم اللغة
والنحو والتصريف فلانّ من مبادي هذا العلم الكتاب والسنة واحتياج العلم بهما
الى العلوم الثلثة ظاهر فهذه هي العلوم التي يجب تقدم معرفتها عليه في الجملة
ولبيان مقدار الحاجة منها محل آخر لا يخفى انّ قوله وامّا تأخره عن علم
الكلام الى آخره غير مسلم فانّ التحقيق انّ معرفة الصانع فطرية ضرورية
وعلى تقدير كونه نظريا فالآيات المحكمات والروايات المتضمنة للبراهين
كافية في المعارف الالهية ولا يحتاج الى ما دوّنه المتكلمون وسمّوه بالكلام
وقوله ومن هذا يظهر وجه تأخره عن علم المنطق ايضا ممنوع فانّ المسلمين
من زمن النبي صلى الله عليه وآله الى زمن المأمون العباسي كانوا يستدلون بالحجج والبراهين
على مسائل الاصول والفروع ولم يكونوا عارفين بالمنطق ولم يكونوا محتاجين
اليه فلمّا آل الامر الى المأمون العباسي بنقله وبنقل الفلسفة من العبراني الى العربي حمله
من المسلمين لطلب المرضاة خليفتهم فشاع وظهر بين المسلمين وصار البوه

ثم اعلم انّ غاية اصول الفقه والغرض المطلوب منه معرفة احكام الله
لتحصيل السعادة والخلاص من الشقاوة السرمدية بامتثال اوامره والانزجار
عن نواهيه ومباديه التصورية حدود موضوعه واجزائه وجزئياته واعراضه
الذاتية ومباديه التصديقية هي مقدمات يتوقف هذا العلم عليها وقد تحقق
بيانها في علم آخر يكون مسائل منه كعلم النحو واللغة ومن جملتها طرق الفقه
اي ادلته على الاجمال ومسائله المطالب المثبتة فيه مثل كون الاجماع حجة
وخبر الواحد حجة وامثالهما اعلم انّ الناس ذكروا للعلم حدودا
اجودها ما اقتضى سكون النفس والتحقيق انه غني عن الحد والتعريف
لانه من الوجدانيات التي يجدها كل احد من نفسه كالالم واللذة والجوع
والشبع وغيرها من الوجدانيات والعلم امّا ضروري او كسبي والاول
هو ما لا يحتاج الى النظر والثاني ما يحتاج الى النظر والنظر هو ترتيب امور
ذهنية ليتوصل بها الى آخر وعدّ هذا الرسم للنظر اجود رسومه فانّ اجود
رسوم المركب ما كان باعتبار علله الاربع اعني المادية والصورية والفاعلية
والغائية ورسمها كذلك والظن هو اعتقاد راجح يجوز معه النقيض ومرجوحه
الوهم والشك هو تردد الذهن في طرفي الاعتقاد مع عدم الرجحان لاحدهما
والعلم يجمع ثلثة اشياء الجزم وهو عبارة عن اعتقاد انّ الشيء كذا مع
امتناع ان لا يكون كذا والمطابقة للواقع والثبات وهو ان يكون
ثابتا بموجب من حس او عقل ومركب منهما قيل عليه انّ ذلك منقوض

بالتقليد

بالعلوم العادية مثل كون الجبل لم ينقلب ذهباً والبحر لم ينقلب دماً والاواني التي في بيوتنا لم تنقلب
عند غيبتنا عنها علماء مدققين محققين ماهرين في انواع العلوم فان انتفاء هذه الامور
معلوم لنا بالضرورة مع انتفاء الجزم بها لان الله تعالى قادر على كل مقدور فجاز انه
جعل الجبل ذهباً والبحر دماً والاواني عند غيبتنا اشخاصاً موصوفين بالاوصاف
المذكورة والجواب منع عدم الجزم بانتفاء هذه الامور بل هو حاصل بالنظر الى العادة
فان هذه الامور ممتنعة بالنظر اليها وان جاز وقوعها بالنظر الى ذواتها الممكنة وقدرة
الله تعالى فالجزم وامكان النقيض باعتبارين **فصل في الحكم** وهو خطاب
الشرع المتعلق بافعال المكلفين بالاقتضاء او التخيير او الوضع فدخل تحت الاقتضاء
احكام اربعة الواجب والحرام والمكروه والمندوب والتخيير هو الاباحة والوضع هو السبب
والشرط والمانع كالدلوك سبب لوجوب الصلوة والطهارة شرط لصحة الصلوة و
النجاسة مانعة لصحة الصلوة وانما اريد بالوضع الثلثة المذكورة لانها بوضع الشارع
ومن الاصوليين من لم يدخل الوضع في التعريف وقال بعضهم انها ليست باحكام بل هي
اعلام للاحكام وقال الحنفية بانها عائدة بنوع من الاعتبار الى الاقتضاء فانه لا معنى
لكونه لو كان سببا للصلوة الا وجوب الصلوة عنده ولا معنى لكون النجاسة مانعة للصلوة
الا تحريم الصلوة معها **الواجب** هو ما تعلق به امر الشارع مع عدم
رخصة الترك والفرق بين المستحب والسنة ان المستحب ما يترتب عليه الثواب ولا يلحق تاركه
اللوم او السنة ما يترتب عليه الثواب ويلحق تاركه اللوم اذا كان تركه لغير عذر وعليه
كالنوافل اليومية وعلى الجمعة والجماعة وامثالهما وافهم من امثلته ان يكون مما داوم

جلها

عليها النبي ... ونهى عن تركها نهياً غير جازم فعال لا تركوا الشيء فترك السنة مكروه وترك المستحب
غير مكروه والحرام ما تعلق به امر الشارع نهي مع عدم رخصة الفعل والمكروه ما تعلق
النهي مع رخصة الفعل والمباح ما خير الشارع المكلف في الفعل والترك فلا يترتب على فعله
وتركه ثواب ولا عقاب ولا لوم ولا ريب ان هذه التعريفات للاحكام اولى
واحسن من تعريفات الاصوليين لها لصدقها على ما اخترناه من ان دلائل الاحكام
منحصرة في الكتاب والسنة وانه ليس لله تعالى قبل ارسال الرسل احكام عقلية ... قبل ارسال الرسل
في تقسيم الفعل وهو من وجوه **الاول** الفعل قد يوصف بالصحة فيقال انه
صحيح وهو في العبادات والعقود ما يترتب عليه اثره والمتكلمون من الحنفية عرفوا الصحيح
من العبادات بانه ما وافق الشريعة وعرفه الفقهاء بانه ما اسقط القضاء وفيه
فائدة خلاف يظهر في صلوة من ظن الطهارة ثم كذب ظنه فانها صحيحة على التقدير الاول
لكونها موافقة للشريعة من حيث هو متعبد بظنه والقضاء وجب بامر جديد وباطلة
على التقدير الثاني لعدم اسقاطها القضاء ويرد على طرد الاول بانه لا يوصف بالصحيح
الموافقة للشريعة كالختان مثلا وعلى عكس الثاني ما لا قضاء له من النوافل كصلوة العيدين
وقد يوصف الفعل بالبطلان والفساد فالباطل في العبادات والعقود ما لا يترتب عليه اثره وفسره
اهل الخلاف بما قابل الصحيح فالباطل في العبادات بتفسير المتكلمين ما لم يوافق الشريعة وبتفسير الفقهاء ما لم
يسقط القضاء والفاسد مرادف للباطل عند الجمهور خلافاً للحنفية فانهم جعلوا الفاسد ما كان
مشروعاً باصله دون وصفه ما لم يكن مشروعاً من حيث انه بيع وغير مشروع من حيث اشتماله على
الربا والباطل التي لا يشرع باصله ولا وصفه كبيع الحصاة وهذا فرق اصطلاحي ولا مشاحة في الاصطلاح

الثاني الفعل قد يوصف عقلا بالحسن والقبح ولا يخفى ان الحسن والقبح يطلقان على
ثلاثة معان قد يطلقان ويراد بهما ملائمة الطبع ومنافرته فيقال لما يلائم الطبع كالشيء
اللذيذ حسن ولما ينفر عنه الطبع انه قبيح وقد يراد بهما كون الشيء صفة كمال او نقص كما يقال
العلم حسن والجهل قبيح وهذان المعنيان ليسا محل النزاع بين المعتزلة والاشاعرة وقد
يراد بهما كون الفعل متعلق المدح والذم وهو محل النزاع بين المعتزلة والاشاعرة اعتقد
المعتزلة والامامية ان الحسن والقبح بهذا المعنى عقليان وانكر الاشاعرة كونهما عقليين
بالمعنى المذكور وقالوا ان الحسن والقبح لا يستفادان الا من الشرع فما امر به الشارع حسن وما نهى عنه قبيح
وليس في ذات الفعل ما يحسن ويقبح ويؤثر في استحقاق المدح والذم وللمعتزلة للحسن والقبيح
حدان احدهما ان القبيح هو الذي على صفة مؤثرة في استحقاق الذم والحسن هو الذي
ليس على صفة مؤثرة في استحقاق الذم وفسروا الذم بانه قول او فعل او ترك قول او ترك فعل
ينبئ عن اتضاع حال الغير وانخفاض منزلته فالاول كالشتم من الرئيس لذي المروة والثاني
كالضرب منه له والثالث كترك رد السلام والرابع كترك القيام لمن له اهليته ولهم على ما اختاروه
ادلة اوجهها خمسة الاول انا نعلم بالضرورة حسن الصدق النافع والعدل والانصاف ورد
الوديعة وقبح الكذب الضار والظلم والجور ومنع الوديعة وتكليف ما لا يطاق من الطيران في الهواء
ولهذا من صدر منه ذلك اطبق العقلاء على ذمه من غير ملاحظة الشرع والا لما حكم به منكروا الشرائع
كالبراهمة وغيرهم ولو كان ذلك بمجرد الشرع لجرى مجرى غيره من الاحكام الشرعية كتحريم الزنا
وشرب الخمر ووجوب الصلوة والزكوة ومن المعلوم الضروري انه ليس كذلك الثاني لو لم يكن
الحسن والقبح عقليين لم يقبح من الله تعالى شيء فلم يقبح اظهار المعجزة على يد الكاذب وذلك يوجب

امتناع العلم بصدق النبي وينتفي الفرق بين النبي الصادق والنبي الكاذب عند المكلفين فينتفي فائدة
النبوة والغرض المقصود منها اذ المراد منها اتباع الموصوف بها وامتثال الاوامر والنواهي
وذلك لا يمكن الا اذا حصل العلم بصدقه وهو ممتنع على ذلك التقدير لعدم دلالة العام
وهو ظهور المعجز الذي يشترك فيه الصادق والكاذب على الخاص وهو الصادق وذلك باطل بالاتفاق
الثالث لو لم يقبح من الله شيء لصح منه وقوع الكذب في اخباره وذلك يرفع الوثوق بوعده
ووعيده فينتفي فائدة التكليف لان الغرض المقصود منه تعريض المكلف للثواب وذلك
انما يتم لو كان الثواب مستحقا بفعل الطاعة وترك المعصية وكان المكلف عارفا بذلك وهو ممتنع
على تقدير جواز الكذب في خبره ووعده ووعيده لانه انما يعلم كون الطاعة طاعة بالوعد
بالثواب على فعلها او بالعقاب على تركها وكون المعصية معصية بالتوعد بالعقاب على فعلها
او باخباره تعالى بكون الفعل واجبا او حراما وعلى جواز الكذب في ذلك يجوز المكلف فيما وعد
على فعله الثواب ان يكون معصية وفيما توعد على فعله ان يكون طاعة وفيما اخبر بوجوبه كونه
حراما وفيما اخبر بتحريمه كونه واجبا فيمتنع جزمه بشيء من الاحكام وذلك باطل اتفاقا
الرابع لو لم يكن الحسن والقبح عقليين لما كان العاقل اذا خير بين الصدق والكذب المتساويين
في جميع الوجوه سوى كون احدهما كذبا والاخر صدقا يختار الصدق والتالي باطل فالمقدم مثله
والملازمة ظاهرة واما بطلان التالي فهو معلوم بالضرورة فانا نعلم اختيار العقلاء الصدق على
الكذب المساوي في جميع الوجوه ما عدا كونه صدقا الخامس انه لو لم يكن الحسن والقبح عقليين
لجاز ان يصير الحسن قبيحا بحكم الشارع والقبيح حسنا بحكمه فيثاب الكافر ويعاقب المؤمن واللازم
كالملزوم في البطلان والملازمة ظاهرة اذ الفرض ان العقل لا يحسن ولا يقبح الفعل لذاته و

واستدل الاشعرية المنكرون للحسن والقبح العقليين على مدعاهم بان
افعال العباد اضطرارية فينتفي الحسن والقبح العقليان وبيانه ان
العبد لو كان قادرا على الفعل لكان ترجيح الفعل على الترك اما ان
يتوقف على مرجح او لا يتوقف والثاني محال لاشتماله على ترجيح احد
طرفي الممكن على الآخر لا لمرجح واما الاول فاما ان يكون ذلك المرجح
من فعله ومن فعل الله تعالى والاول محال لانا ننقل الكلام الى فعل ذلك
المرجح الآخر فانه ان لم يترجح بمرجح على تركه استحال تحققه لما ذكرنا
من استحالة الترجيح من غير مرجح وان ترجح بمرجح فذلك المرجح ان كان
من فعله تسلسل وهو محال وان كان من فعل الله تعالى لزم الجبر والاضطرار
واستدلوا ايضا بالدليل النقلي وتقريره ان الحسن والقبح لو كانا عقليين
لزم حصول استحقاق العذاب قبل بعثة الرسول والتالي باطل فالمقدم
مثله بيان الملازمة ان التعذيب لازم للوجوب على تقدير
تركه وللحرام على تقدير فعله واما بيان بطلان التالي فبان قوله تعالى
وما كنا معذبين حتى نبعث رسولا نفى التعذيب من دون بعثة الرسول
والجواب عن دليلهم الاول بالمنع من صغرى القياس وهي
كون افعال العباد اضطرارية وما ذكروه لاثباتها باطل لانا لا نسلم
ان يكون الترجيح بلا مرجح محالا وعلى تقدير التسليم لا نسلم ان المرجح

بلام

ان كان من فعل الله لزم الجبر والاضطرار بل التحقيق ان المرجح في الخير
هو توفيق الله ولكن لا يصير الخير بسبب التوفيق واجبا بل يصير اولى و
اما المرجح في الشر فهو وسوسة شياطين الجن والانس وغلبة
الشهوات لكن الشر بسبب هذا المرجح لا يصير واجبا حتى يمتنع تركه
فيلزم منه الاضطرار وقد بسطنا الكلام في بيان هذا المعنى في
كتاب بهجة الدارين وفي كتاب حكمة العارفين
ويمكن النقض بانه لو صح هذا الدليل لزم نفي قدرة الله ايضا وهو
باطل باتفاق العدلية والجبرية واجاب المعتزلة عن دليلهم الثاني بان
الاية تنفي التعذيب من دون البعثة ولا تنفي استحقاق العذاب
وفيه نظر وتحقيق المقام ان قول المعتزلة بان الحسن والقبح والوجوب
والحرمة كلها عقلي باطل وقول الاشاعرة بانها كلها شرعي باطل و
الحق الامر بين الامرين وهو ان الحسن والقبح عقليان والوجوب
والحرمة شرعيان لان العقل يحكم بالضرورة على الحسن واستحقاق
المدح وعلى القبح واستحقاق اللوم ولا يحكم بالضرورة على الوجوب
واستحقاق الثواب وعلى الحرمة واستحقاق العقاب وما ذكره المعتزلة
من الادلة لا يدل الا على كون الحسن والقبح عقليين ويمكن ان يستدل
على عدم كون الوجوب والحرمة عقليين بقوله تعالى رسلا مبشرين و

الذم

منذرين لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل ووجه الدلالة
ان المستفاد من هذه الآية ان تكليف العباد بدون الرسول يستلزم
لان يكون لهم الحجة على الله وهو خلاف الحكمة ومحال عليه تعالى ويدل
ايضاً على نفي الوجوب والحرمة العقليين قوله تعالى وما كنا معذبين
حتى نبعث رسولاً وحاصل معنى هذه الآية انه ما صح لنا في الحكمة
ان نعذب قوما الا بعد ان نبعث اليهم رسولا فنلزمهم الحجة وما
ذكره المعتزلة ومن تبعهم من ان المراد بالرسول العقل في غاية الضعف
والسخافة ثم اعلم ان القائلين بالوجوب والحرمة العقليين اختلفوا
في اول الواجبات فقال بعضهم هو النظر في معرفة الله سبحانه و
هذا مذهب جمهور المعتزلة وقيل هو اول جزء من النظر ونقل عن القاضي
وابن فورک ان اول الواجبات القصد الى النظر لان النظر فعل
اختياري مسبوق بالقصد وقيل النزاع لفظي لانه ان اريد به اول
الواجبات بالذات فهو المعرفة بالاتفاق وان اريد به اول الواجبات
مطلقاً فالقصد الى النظر لانه مقدمة للنظر الواجب مطلقا فيكون
واجباً ايضا والتحقيق في هذه المسئلة مذهب اهل البيت عليهم السلم
وهو ان معرفة الله فطرية الهامية ولا يتعلق بها الوجوب بل اول
الواجبات الاقرار بالشهادتين وهو واجب شرعي يعلم بواسطة

الرسول

الرسول والروايات الدالة على هذا من طرق اهل البيت عليهم السلم
كثيرة منها ما رواه محمد بن بابويه رحمه الله في توحيده بسنده عن درست
عمن حدثه عن ابي عبد الله قال ستة اشياء ليس للعباد فيها صنع
المعرفة والجهل والرضا والغضب والنوم واليقظة وفيه ايضا بسنده
عن بريد بن معوية عن ابي عبد الله عليه السلم قال ليس لله على
خلقه ان يعرفوا قبل ان يعرفهم وللخلق على الله ان يعرفهم ولله
على الخلق اذا عرفهم ان يقبلوه وفيه ايضا بسنده عن حمزة بن طيار
عن ابي عبد الله عليه السلم قال قال لي اكتب فاملى علي ان من قولنا
ان الله يحتج على العباد بما آتاهم وعرفهم ثم ارسل اليهم رسولا
وانزل عليهم الكتاب فامر فيه ونهى امر فيه بالصلوة والصوم الى
آخر الحديث وفيه ايضا بسنده عن حماد بن عبد الاعلى قال
قلت لابي عبد الله عليه السلم اصلحك الله هل جعل في الناس اداة
ينالون بها المعرفة قال فقال لا قلت فهل كلفوا المعرفة قال لا
على الله البيان لا يكلف الله نفسا الا وسعها ولا يكلف الله نفسا
الا ما آتاها قال وسالته عن قوله عز وجل وما كان الله ليضل قوما
بعد اذ هداهم حتى يبين لهم ما يتقون قال حتى يعرفهم ما يرضيه
وما يسخطه وفيه ايضا بسنده عن ابي بصير عن ابي عبد الله عليه السلم

انه سُئل من المعرفة امكتسبة هي فقال لا فقيل له فمن صنع الله عز
وجل وعطائه هي قال نعم وليس للعباد فيه صنع ولهم اكتساب
الاعمال وقال عليه السلم افعال العباد مخلوقة خلق تقدير لا خلق
تكوين وفيه ايضاً بسنده عن محمد بن حكيم قال قلت لابي عبد الله
عليه السلم قال ان الله عز وجل احتج على الناس بما آتاهم وعرّفهم
وفيه ايضاً بسنده عن حمزة بن الطيار عن ابي عبد الله
عليه السلم في قول الله عز وجل وما كان الله ليضل قوما بعد اذ هداهم
حتى يبين لهم ما يتقون قال حتى يعرّفهم ما يرضيه وما يسخطه وقال
فالهمها فجورها وتقويها قال بيّن لها ما تاتي وما تترك وقال انا
هديناه السبيل اما شاكراً واما كفوراً قال عرّفناه اما آخذاً واما
تاركاً وفي قوله عز وجل واما ثمود فهديناهم فاستحبوا العمى على الهدى
وهم يعرفون وفي كتاب الكافي لابي جعفر محمد بن
يعقوب في باب بعد باب البيان والتعريف لزوم الحجة
بسنده عن درست بن ابي منصور عمن حدثه عن ابي عبد الله عليه السلم
قال ستة اشياء ليس للعباد فيها صنع المعرفة والجهل والرضا و
الغضب والنوم واليقظة وفيه ايضاً اكثر الاحاديث المنقوله
عن التوحيد وفي الكافي ايضاً بسنده عن داود الرقي

عن العبد الصالح عليه السلم قال ان الحجة لا تقوم لله على خلقه الا بامام
حتى يعرف وفيه ايضاً عن الحسن بن علي الوشاء قال
سمعت الرضا عليه السلم يقول ان ابا عبد الله عليه السلم قال ان الحجة
لا تقوم لله عز وجل على خلقه الا بامام حتى يعرف والاحاديث
في هذا المعنى كثيرة وفي كتاب المحاسن للبرقي عن ابيه عن صفوان
قال قلت لعبد صالح هل في الناس استطاعة يتعاطون بها
المعرفة قال لا انما هو تطول من الله قلت افلهم على المعرفة ثواب
اذا كان ليس فيهم ما يتعاطونه بمنزلة الركوع والسجود الذي امروا
به ففعلوه قال لا انما هو تطول من الله عليهم وتطول بالثواب
وفيه ايضاً بسنده عن عبد الاعلى مولى آل سام عن ابي
عبد الله عليه السلم قال لم يكلف الله العباد المعرفة ولم يجعل لهم اليها
سبيلاً وفيه ايضاً بسنده عن فضل ابي العباس قال
سألت ابا عبد الله عليه السلم عن قول الله عز وجل وكتب في
قلوبهم الايمان هل لهم في ذلك صنع قال لا وفيه ايضاً بسنده
عن الحسين بن نجاد (زياد) قال سألت ابا عبد الله عليه السلم عن قول الله
عز وجل وكتب في قلوبهم الايمان هل لهم في ذلك صنع قال لا
وفيه ايضاً بسنده عن الحسن بن زياد قال سألت ابا عبد الله

عليه السلم عن الايمان هل للعباد فيه صنع قال لا ولا كرامة بل هو من الله
وفضله وفيه ايضاً بسنده عن الحسن بن زياد قال سألت
ابا عبد الله عليه السلم عن قول الله حبب اليكم الايمان وزينه في
قلوبكم هل للعباد بما حبب صنع قال لا ولا كرامة وفيه ايضاً
عن زرارة عن ابي عبد الله عليه السلم في قول الله واذ اخذ ربك من
بني آدم من ظهورهم ذريتهم واشهدهم على انفسهم الست بربكم
قالوا بلى قال ثبت المعرفة في قلوبهم ونسوا الموقف وسيذكرونه يوماً
ولولا ذلك لم يدر احد من خالقه ولا من رازقه وفي كتاب
التوحيد للشيخ محمد بن علي بن بابويه في باب فطرة الله بسنده
عن العلاء بن الفضيل عن ابي عبد الله عليه السلم قال سألته عن قول
الله عز وجل فطرة الله التي فطر الناس عليها قال التوحيد
فيه ايضاً عن زرارة عن ابي جعفر عليه السلم قال سألته عن
قول الله عز وجل اذ اخذ ربك من بني آدم من ظهورهم الآية
قال اخرج من ظهر آدم ذريته الى يوم القيمة فخرجوا كالذر فعرفهم
واراهم ولولا ذلك لم يعرف احد ربه وقال قال رسول الله صلى
الله عليه وآله كل مولود يولد على الفطرة يعني على المعرفة بان الله عز وجل
خالقه فذلك قوله ولئن سألتهم من خلق السموات والارض

ليقولن

ليقولن الله والروايات الدالة على ان فطرة الله التي فطر الناس
عليها هي التوحيد والمعرفة كثيرة وفي كتاب الكافي لثقة الا
سلام في باب الاضطرار الى الحجة بسنده عن منصور بن حازم
قال قلت لابي عبد الله عليه السلم ان الله اجل واكرم من ان
يعرف بخلقه بل الخلق يعرفون بالله قال صدقت قلت ان
من عرف ان له رباً فقد ينبغي له ان يعرف لذلك الرب رضا
وسخطاً وانه لا يعرف رضاه وسخطه الا بوحي او رسول فمن لم يأته
الوحي فقد ينبغي له ان يطلب الرسل فاذا لقيهم عرف انهم الحجة
وان لهم الطاعة المفترضة وقلت للناس تعلمون ان رسول الله
صلى الله عليه وآله كان هو الحجة من الله على خلقه قالوا بلى قلت
فحين مضى رسول الله صلى الله عليه وآله من كان الحجة على خلقه فقالوا
القرآن فنظرت في القرآن فاذا هو يخاصم به المرجي والقدري
والزنديق الذي لا يؤمن حتى يغلب الرجال بخصومته فعرفت ان
القرآن لا يكون حجة الا بقيم فما قال فيه من شيء كان حقاً فقلت
لهم من قيم القرآن فقالوا ابن مسعود قد كان يعلم وعمر يعلم وحذيفة
يعلم قلت كله قالوا لا فلم اجد احداً يقال انه يعرف ذلك كله
الا علياً صلوات الله عليه واذا كان الشيء بين القوم فقال

هذا لا ادري وقال هذا انا ادري فاشهد ان عليا عليه السلم كان
قيم القران وكانت طاعته مفترضة وكان الحجة على الناس بعد
رسول الله صلى الله عليه واله وان ما كان في القران فهو حق فقال
رحمك الله اقول لا ريب في ان الاحاديث المذكورة صريحة
في ان معرفة الله ضرورية فطرية غير مكتسبة فثبت بما ذكرناه بطلان
مذهب المعتزلة والاشاعرة في اول الواجبات والحديث الاخير
صريح في ان احكام الله تعالى غير عقلية بل معرفة الاحكام موقوفة
على الوحي والتنزيل فان قيل كيف تدعيتم ان معرفة الله على مذهب
اهل البيت عليهم السلم ضرورية والله سبحانه وتعالى قد استدل
على معرفته في كتابه في آيات كثيرة مثل قوله ان في خلق السموات
والارض واختلاف الليل والنهار لآيات لاولي الالباب
وغيرها من الآيات قلنا امثال هذه الآيات تنبيهات
وتذكيرات للنفوس الغافلة المريضة السقيمة بالشبهات ولا
يبعد ان يصير بالشبهات الضروري كالنظري الا ترى صاحب
الوسواس عند صلوة الظهر مثلا مع علمه بالضرورة بان الوقت
وقت الظهر وبان الصلوة صلوته يشك في علمه بل يظن انه غافل
عما علمه بالضرورة فيتعسر عليه النية ومثله من قال بالجبر من المخالفين

فان كل انسان لم يبتل بشبهة الجبرية يعلم قطعا بالضرورة بان ما
يفعله هو فعله غير صادر عن غيره واما بعد ما ابتلى بشبهة المخالفين
فيشك فيما علمه بالضرورة ويظن ان ما يفعله فعل الله وامثاله
كثيرة فلا يخفى ان اصحاب النفوس السقيمة مع انهم يعرفون الله
بالضرورة يشكون في معرفته ويطلبون الدليل عليه ويحسبون ان الله
سبحانه لا يعرف الا بالدليل واما النفوس القدسية الصحيحة فلا
يحتاجون الى دليل وقد اشار الى هذا مولانا ابو عبد الله الحسين بن
علي عليهما السلم في دعاء عرفة بقوله كيف يستدل عليك بما هو
في وجوده مفتقر اليك ايكون لغيرك من الظهور ما ليس لك
حتى يكون هو المظهر لك متى غبت حتى تحتاج الى دليل يدل عليك
ومتى بعدت حتى تكون الآثار هي التي توصل اليك عميت عين
لا تراك ولا تزال عليها رقيبا وخسرت صفقة عبد لم تجعل له من
حبك نصيبا ثم اعلم ان مسئلة الحسن والقبح لها فروع يبحث
عنها في اصول الكلام وقد اوردناها في كتاب حكمة العارفين و
بسطنا الكلام فيها ولها فروع يبحث عنها في اصول الفقه ونحن
نبحث عنهما على عادة الاصوليين الاول وجوب شكر المنعم قال
المعتزلة ومن تبعهم من الامامية ان شكر المنعم واجب عقلا و

استدلوا عليه بوجوه الاول انه لو لم يجب شكر المنعم عقلاً لم يجب
المعرفة بالله عقلاً والتالي باطل فالمقدم مثله بيان الملازمة
ان العقل الصريح قاض بان الشكر والمعرفة متساويان وانه لا
فرق بينهما فيجب تساويهما في حكم العقل فاذا لم يقتض العقل
بوجوب الشكر استحال ان يقتضي بوجوب المعرفة والا يلزم الترجيح
بلا مرجح وانه محال واما بطلان التالي فانه يلزم افحام الانبياء
لانهم عليهم السلام اذا اظهروا المعجزة كان للمكلف ان يقول لا يجب
علي النظر في معجزتكم الا بالشرع والشرع لا يستقر ولا يجب [illegible]
الا بالنظر في معجزتكم فينقطعون بذلك وهو المراد بالافحام اقول
هذا الدليل موضع نظر لانا لا نسلم بطلان التالي لانا قد
بينا ان المعرفة فطرية غير واجبة عقلا فلا يلزم الافحام وان
سلمنا كون المعرفة عقلية نظرية فيمكن ايضا ان لا يلزم الافحام
بان يصرف الله من دعوة النبي صلى الله عليه وآله الى النظر في
المعجزة عن ترك النظر وان يقول لا يجب علي النظر في معجزتكم
ويمكن ايضا ابطال دليلهم هذا بمنع الملازمة ودعوى التساوي
بينهما دعوى بغير دليل ودعوى ضرورة التساوي غير معقول الوجه
الثاني ان وجوب شكر المنعم معلوم للعقلاء علما ضروريا

وفيه نظر لان العقل لا يحكم الا بحسن شكر المنعم واما وجوبه فلا الثالث
انه دافع للخوف وكلما كان دافعا للخوف فهو واجب عقلا
اما الصغرى فلان المكلف يجوز المؤاخذة على ترك الشكر فيحصل
له خوف في ذلك والخوف يندفع عنه بالشكر قطعا واما الكبرى وهي
ان كلما كان دافعا للخوف فهو واجب عقلا فهو معلوم
بالضرورة وهذا الدليل ايضا محل نظر لانه يمكن منع الصغرى
والكبرى اما الصغرى فلانه ربما لا يخطر ببال احد استحقاق
العقوبة بترك الشكر فلا يحصل الخوف وان سلمنا خطوره بالبال
فلا نسلم انه يندفع الخوف بفعل فرد من افراد الشكر لان كل
يفعل شكرا [illegible] يجوز ان لا يكون مرادا لله فيجوز
العقاب واما الكبرى فلانا لا نسلم ان دفع الخوف واجب
بل دفع الخوف حسن يستحق به المدح ولا يحكم العقل باستحقاق
تاركه العقاب احتج الاشاعرة بان شكر المنعم لو كان واجبا
بالعقل لكان وجوبه اما ان يكون لا لفائدة او لفائدة والتالي
بقسميه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهرة واما بطلان
القسم الاول من قسمي التالي فلانه عبث والعبث عندكم قبيح عقلا
فكيف يكون واجبا واما الثاني فلان تلك الفائدة اما ان يكون

عايدة الى العبد او الى الشكر والاول محال لاستغنائه تعالى عن
كل شيء وتعاليه عن جلب النفع ودفع الضرر والثاني محال
ايضا لانها اما ان تكون عاجلة او آجلة والاول محال اذ العاجل
ليس الا التعب والمشقة باداء الشكر والثاني محال ايضا لامكان ايصال
تلك الفايدة الآجلة بغير توسط الشكر فيكون توسطه عبثا وايضا العقل
لا يستقل بترتب فايدة اخروية على الشكر بحسب الوجوب
عليها والجواب ان وجوبه لكونه شكرا لا لامر آخر معارض بكما
في جلب النفع ودفع الضرر فانه مطلوب لنفسه لا لامر آخر ويمكن
ان يكون الشكر واجبا لفايدة آجلة ولا يكون توسطه عبثا لان حصولها
على وجه الاستحقاق امر مطلوب وهو غير ممكن الا بتوسط الشكر
ويمكن ايضا ان يكون الفايدة استحقاق المدح وعدم ترتب
اللوم والعيب في البحوث وهذا المقام ان العقل يحكم بحسن الشكر و
لكن لا يحكم بالوجوب ولا يستقل الشكر بسبب اخراجي لحركة اليد
او الرأس او غيرهما بل بسط الوحي لشكر انه بما امره به وشرعه
فظهر مما قلنا بطلان قول المعتزلة والاشاعرة وحصل الحق
الذي هو مذهب اهل البيت عليهم السلام الفرع الثاني اباحة
الاشياء وحرمتها قبل ورود الشرع قال العلامة رحمه الله في

التهذيب

التهذيب ذهب جماعة من الامامية ومعتزلة بغداد الى تحريم الاشياء
التي ليست اضطرارية قبل ورود الشرع وذهب معتزلة البصرة
الى انها على الاباحة وتوقف الاشعري والحق الثاني لانها
منفعة خالية عن امارات المفسدة ولا ضرر على المالك فتحسن
حسنه كالاستظلال بحائط الغير احتج المانع بانه تصرف
في مال الغير بغير اذنه فكان حراما والجواب الاذن معلوم عقلا
كالاستظلال انتهى كلامه اقول النزاع بينهم في الاشياء
الاضطرارية اي الاشياء التي اضطر الانسان اليها
في معاشه بحيث لا يمكن حياته من دونه كالنفس الضروري
وتناول الماء عند العطش العظيم بقدر الضرورة وامثال
ذلك فمحل النزاع الاشياء التي ليست ضرورية كتناول
الفاكهة واستعمال الطيب وما شابههما وتحقيق المقام ان
الحكم بالاباحة والحرمة باطل لبطلان دليلهما اما دليل الاباحة
فباطل لان خلو الاشياء عن امارات المفسدة لا يستلزم
خلوها عن المفسدة واما دليل الحرمة فباطل لانه ليس دليل
عقلي على حرمة التصرف في ملك الغير خصوصا اذا كان
المالك غنيا عن محتاج اليه وليس بضروري لا يحتاج الى

دليل بل تحقيق المقام ان الاشياء قبل ورود الشرع لم يتعلق بها
احكام الله لان الحكم هو خطاب الشارع المتعلق بافعال المكلفين
من حيث الاقتضاء والتخيير وقبل ورود الشرع لم يتعلق بافعال
المكلفين خطاب شرعي ولا خطاب عقلي لانا قد بينا ان العقل
لا يدرك الا الحسن والقبح واما الوجوب والحرمة وساير الاحكام
فلا يدركها ثم اعلم ان القائلين بالوقف اختلفوا فبعضهم
قالوا ليس لله في الاشياء حكم وفسروا الوقف بهذا المعنى
وفيه ان هذا ليس بوقف بل هو جزم بعدم الحكم وقال قوم
آخرون بانا لا ندري هل فيها حكم او لا ولو جوزنا ان فيها
حكما لم نعلمه هل هو تحريم او اباحة وقال جماعة اخرى منهم بانا
ندري ان فيها حكما لكنا لا نعلم ان الحكم فيها حرمة او اباحة
وهو مذهب شيخ الطائفة في كتاب عدة الاصول وهذه
عبارته واختلفوا في الاشياء التي يصح الانتفاع بها هل
هو على الحظر او الاباحة او على الوقف فذهب كثير من البغداد
يين وطائفة من اصحابنا الامامية الى انها على الحظر ووافقهم
على ذلك جماعة من الفقهاء وذهب اكثر المتكلمين من البصريين
وهو المحكي عن ابي الحسن وكثير من الفقهاء الى انها على الاباحة

وهو الذي

وهو الذي يختاره سيدنا المرتضى وذهب كثير من الناس الى انها
على الوقف بجوز كل واحد من الامرين فيه وينتظر ورود السمع
بواحد منهما وهذا المذهب كان ينصره شيخنا ابو عبد الله وهو الذي
يقوى في نفسي والذي يدل على ذلك انه قد ثبت في العقول ان
الاقدام على ما لا يامن المكلف كونه قبيحا مثل اقدامه على ما يعلم قبحه
الى اخر كلامه فان قيل الاشياء بعد بعثة النبي صلى الله عليه و
اله وورود الشرع مثل ما قبلها اذا لم نجد فيها نصوصا
صريحة ناطقة بالحرمة والاباحة كيف حكمها قلنا مقتضى ظواهر
الآيات والروايات اباحتها ومن الآيات قوله عز وجل خلق
لكم ما في الارض جميعا وقوله يا ايها الناس كلوا مما في الارض
حلالا طيبا وقوله احل لكم الطيبات وقوله تعالى من حرم زينة الله
التي اخرج لعباده والطيبات من الرزق ومن الروايات ما رواه
ابن بابويه رحمه الله في توحيده في باب الاستطاعة بسنده
عن حريز بن عبد الله عن ابي عبد الله عليه السلم رفع عن امتي تسعة
الخطأ والنسيان وما استكرهوا عليه وما لا يطيقون وما لا يعلمون
الى آخر الحديث وروى ايضا فيه في باب التعريف والحجة
بسنده عن زكريا بن يحيى عن ابي عبد الله عليه السلم قال ما حجب الله علمه

على العباد فهو موضوع عنهم ومنها ما رواه عن الصادق عليه السلم
ان الله يحتج على العباد بما آتاهم وعرّفهم ومنها ما روى
عن النبي صلى الله عليه وآله الناس في سعة ما لم يعلموا
ومنها ما رواه الصدوق رحمه الله في الفقيه في بحث القنوت
عن الصادق عليه السلم انه قال كل شيء مطلق لكم حتى يرد
فيه نهي ومنها في حسنة زرارة انما الحرام ما حرم الله عز وجل
في القرآن ومنها قول ابي جعفر عليه السلم في رواية ابن عذافر عن
آية بعد ذكر بعض المحرمات واحل لهم ما وراء ذلك فان قيل
كيف نجمع بين هذه الآيات والروايات وبين ما ورد من
الروايات الدالة على وجوب الاحتياط قلنا لا منافاة بينهما
لان مقتضى الآيات والروايات المذكورة اباحة المطعومات
والمشروبات الطيبات ما لم يرد فيه نهي من انواع النباتات
واما ما ورد من الروايات في الاحتياط فمقتضاها الاحتياط
في مواضع اخر وهي مواضع اشتباه الحكم وسنذكر انشاء الله
الروايات والمناسب للمقام ان نذكر الخلاف الواقع في
وجوب الاحتياط ثم نأتي بما ورد في الاحتياط من الروايات
والاولى ان نكتفي في بيان الخلاف بما نقل عن المحقق رحمه الله

في رسالته في الاصول وهذه عبارته العمل بالاحتياط غير لازم
وصار آخرون الى وجوبه وقال آخرون مع اشتغال الذمة
يكون العمل بالاحتياط واجبا ومع عدمه لا يجب مثال ذلك
اذا ولغ الكلب في الاناء فقد نجس واختلفوا هل يطهر بغسلة واحدة
ام لا بد من سبع وفيما عدا الولوغ هل يطهر بغسلة او لا بد من
ثلاث احتج القائلون بالاحتياط بقوله عليه السلم دع ما يريبك الى ما
لا يريبك وبان الثابت اشتغال الذمة يقينا فيجب ان لا يحكم
ببرائتها الا بيقين ولا يقين الا مع الاحتياط والجواب عن
الحديث ان يقول هو خبر واحد لا يعمل بمثله في مسائل الاصول سلمناه
لكن الزام المكلف بالاثقل مظنة الريبة لانه الزام مشقة لم يدل
الشرع عليها فيجب اطراحها بموجب الخبر والجواب عن الثاني ان
نقول البراءة الاصلية مع عدم الدلالة الناقلة حجة واذا كان التقدير
تقدير عدم الدلالة الشرعية على الزيادة كان العمل بالاصل اولى وح
لا نم اشتغال الذمة مطلقا بل لا نم اشتغالها الا بما حصل الاتفاق
عليه او اشتغالها باحد الامرين ويمكن ان يقال قد اجمعنا على الحكم بنجاسة
الاناء واختلفنا فيما به يطهر فيجب ان يؤخذ بما حصل الاجماع عليه
في الطهارة ليزول ما اجمعنا عليه من النجاسة بما اجمعنا عليه من الحكم بالطهارة

الطهارة انتهى اقول سنذكر ان شاء الله مواضع وجوب الاحتياط و
الدليل عليه وقوله هو خبر واحد لا نعمل بمثله في مسائل الاصول لا وجه له فانه
لا دليل لهم على عدم جواز العمل بخبر الواحد في الاصول بل التحقيق ان الخبر
اذا تحقق فيه شرائط العمل يجوز العمل به في الفروع والاصول وقوله لالزم
المكلف بما لا نعلم مظنة انه غير مسلم ولا يخفى ان الروايات الدالة على
الاحتياط كثيرة منها الحديث المذكور ومنها ما في مقبولة عمر بن حنظلة
امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد امره الى الله
والرسول ومنها الحديث المشهور بين الفريقين الامور ثلثة امر
بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وشبهات بين ذلك والوقوف
في الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات ومن ترك الشبهات نجى
من المحرمات ومن اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من
حيث لا يعلم ومنها قول الكاظم عليه السلم في صحيحة عبد الرحمن بن الحجاج
قال قلت ان بعض اصحابنا سالني عن ذلك فلم ادر ما عليه فقال
اذا اصبتم بمثل هذا فلم تدروا فعليكم الاحتياط حتى تسالوا عنه فتعلموا
ومنها ما رواه الفريقان من اتقى الشبهات استبرأ لدينه وعرضه ومنها
قول الكاظم عليه السلم في مكاتبة عبد الله بن وضاح ارى لك ان تنتظر
حتى تذهب الحمرة وتاخذ بالحائطة لدينك وتقريب الاستدلال على

وجوب الاحتياط بمثل قوله تعالى قوا انفسكم واهليكم نارا وقودها
الناس والحجارة وقوله من عمل سوءا يجز به ووجه الاستدلال انا
مامورون بحفظ انفسنا من النار وهذا الحفظ لا يتحقق الا بترك
ما علم كونه موجبا للنار مع ما احتمل كونه موجبا لها وكذا لا يتحقق الاجتناب
من السوء والنجاة من الجزاء به قطعا الا بترك ما احتمل ان يكون سوءا
ثم اعلم ان الاحتياط له مواضع الاول اذا ورد حديث
صحيح جامع لشرائط العمل متضمن لامر يحتمل الايجاب والندب حيث
لم نقل بكون الامر حقيقة في الوجوب ومجازا في سائر معانيه كما سنذكره
ان شاء الله في بحث الامر فحينئذ يجب التوقف والاحتياط بفعل
المامور به الثاني اذا ورد حديث بالصفة المذكورة متضمن
لنهي يحتمل الحرمة والكراهة فيجب ايضا فيه الاحتياط بترك المنهي عنه
الثالث اذا علمنا اشتغال ذمتنا بعبادة وجهلنا وجه الخلاص
منها لجهلنا بكيفيتها فالاحتياط حينئذ هو الجمع بين الكيفيتين كالمسافر
الناوي للاقامة اذا سار الى حد الترخص بقصد الرجوع غير ناو للاقامة
جديدة وكالمسافر الشاك في كون سفره مباحا او معصية وكمن
اشتغل ذمته بواحدة من الصلوات الخمس الرابع اذا علم
المكلف بعلم اشتغال ذمته بالصلوة وشك في شرطه كالجاهل

بجهة القبلة بسبب العمى او بسبب الغيم او لغيرهما فان الاحتياط ههنا
فعل الصلوة الى الجهات كالجاهل بالثوب الطاهر عند اشتباهه
بالنجس فان الاحتياط بالنظر اليه ان يصلي في الثوبين الخامس
اذا اغتسل المكلف للجمعة ولم يقدم الوضوء على الغسل وشك في
اجزاء الغسل عن الوضوء وفي جواز الوضوء بعد الغسل فالاحتياط
ههنا تحصيل الوضوء بعد احداث ما يوجب الوضوء السادس
اذا خرج من المكلف ما شك في كونه موجبا للغسل والوضوء
فالاحتياط ههنا الاتيان بما يرفع الحدثين السابع اذا وقعت
نجاسة في ماء لا يعلم كونه كرا ولا يمكنه الاستعلام فالاحتياط حينئذ
ان يهريق الماء ويتيمم ويصلي الثامن اذا وقع نكاح لم يعلم صحته
وفساده يجب على الزوج ترك الاستمتاع وترك التزوج بخامسة
وباختها ويجب على الزوجة ان لا تمكنه من نفسها وان لا تتزوج بغيره
التاسع اذا خرج من البحر حيوان لم يعلم من جهة الشارع اباحته
ولا حرمته فالاحتياط ان لا يوكل لحمه العاشر اذا ورد حديث
ضعيف دال على وجوب ما علم جوازه من دليل آخر فالاحتياط ان لا
تركه ولكن هذا الاحتياط ليس بواجب بل هو من باب الورع و
اما اذا دل الحديث الضعيف على وجوب عمل لم يعلم بالادلة الشرعية حرمته

فلا يجوز العمل به كما اذا دل على صلوة خماسية واذا دل الحديث الضعيف
على حرمة فعل فالاحتياط حينئذ الاجتناب منه ولكنه ليس بواجب
بل هو من باب الورع انتهى ما اردنا ذكره من مواضع الاحتياط فلما
عرفت حكم ما تلوناه عليك من المواضع قدرت على معرفة حكم ما لم
نذكره من المواضع الثالث من وجوه تقسيم الفعل قد يوصف العبادة
بكونها مجزية كالصلوة الخالية عنها وانما يصح وصف الفعل بالاجزاء
كالصلوة الجامعة للاركان والشرائط وقد توصف بكونها غير مجزية صح
اذا امكن ان يقع على وجهين او وجوه كالصلوة واما ما لا يكون كذلك
كرد الوديعة فلا توصف بالاجزاء ولا بعدمه لانه لا يقع الا على
وجه واحد ومعنى كون الفعل مجزيا ان الاتيان به كاف في سقوط
التعبد به الرابع العبادة الموقتة توصف بالاداء والقضاء والاعادة
ان اتى بها في وقتها المحدود سمي اداء وان اتى بها بعد خروج وقتها
سمي قضاء وان اتى بها مرة ثانية لوقوع الاول على نوع من الخلل سمي
اعادة فرعان الاول اذا غلب على ظن المكلف في الواجب الموسع
انه لو اخره عن اول وقته ولم يفعله فات فعله في وقته اجمع عصى
بالتاخير عند الاصوليين واستدلوا عليه بان المكلف متعبد بظنه
ومقتضاه تعين اول الوقت للاتيان به وفيه نظر لان الاصل
بقاء التوسعة ولا نسلم كون المكلف متعبدا بظنه وقد بينا سابقا ان

الظن ليس مناطاً للحكم بل مناط الاحكام هو العلم ولو اخره وعاش
الى وسط الوقت او آخره فاختلفوا في كونه اداء او قضاء فنقل عن
الغزالي وجماعة من الاصوليين انه اداء ولا عبرة بالظن بعد ما انكشف
فساده فيبقى الحال كما كان قبل حصوله ونقل عن القاضي ابي بكر انه قضاء
لتعيّن وقته بسبب غلبة ظنه وبطلان هذا القول في غاية الظهور والثاني
لو اخر المكلف الاتيان بالواجب عن اول الوقت مع غلبة ظنه
بالسلامة والبقاء الى آخره فاتفق موته فجاءة او قتل غيلة قبل دخول
ثاني الوقت فالاصوليون لا يجب القضاء لعدم تعيّن اول الوقت
بالظن قوله والتحقيق ان القضاء لا يجب عقلاً ولكنه يجب عملاً بظاهر
العمومات الدالة على وجوب القضاء على من فاته فريضة من الفرائض
الرابع الفعل قد يكون عزيمة وهو ما جاز لا مع قيام المقتضي للمنع
كالصلوة والصوم او رخصة وهو الجائز مع قيام المقتضي للمنع كتناول
الميتة وقد يجب الرخصة كتناول الميتة عند خوف الهلاك
في المبادي اللغوية وفيه مسائل الاولى ذهب المحققون من الاصوليين
الى ان دلالة اللفظ على المعنى لا تكون الا بالوضع خلافاً لعباد بن
سليمان ومن تبعه من المعتزلة فانهم ذهبوا الى ان دلالة اللفظ على
المعنى لكان اختصاص بعض الالفاظ ببعض المعاني دون غيره

ترجيحاً بلا مرجح وهو محال واجيب بمنع الملازمة فانه لا يلزم من نفي المرجح
المستند الى ذات اللفظ والمعنى نفي المرجح مطلقاً والمرجح اما ارادة
الواضع او سبق المعنى الى ذهنه حال خطور اللفظ بباله وفيه نظر لان
تعلق الارادة بشيء من دون مرجح لا ريب انه ترجيح بلا مرجح والترجيح
بلا مرجح عندنا وان كان غير محال على ما بيناه في كتاب بهجة
الدارين وكتاب حكمة العارفين ولكنه ممكن غير واقع
من الفاعل المختار ابداً فلا بد من مرجح غير الارادة والثاني وهو سبق المعنى
حال خطور اللفظ بالبال لا يتاتى في حق الله تعالى على تقدير كونه
واضعاً كما ذهب اليه جماعة من الاصوليين ثم اقول ما نسب
الى عباد واتباعه قول بعيد لا يكاد ان ينسب الى من له ادنى عقل وشعور
فالظاهر ان مرادهم غير ما يستفاد من ظاهر كلامهم وهو ان
الواضع لاحظ في الوضع المناسبة بين اللفظ والمعنى كالقصم لشدة
حروفه وضعه لكسر فيه ابانة والفصم للين بعض حروفه وضعه لكسر
ليس فيه ابانة ودليلهم المذكور مشعر بان مرادهم ما ذكرناه دون ما فهموه
وعلى هذا كلامهم موجه لا بأس به الثانية اختلف الناس في الواضع فذهب
ابو الحسن الاشعري وابن فورك وجماعة من الفقهاء الى ان الواضع هو الله
ويسمى الوضع بالتوقيف الالهي وذهب ابو هاشم واصحابه و

وجماعة من المتكلمين الى انها اصطلاحية اما من واحد او من جماعة اتفقوا
على وضع هذه الالفاظ لمعانيها ثم عرفوا الباقين غيرهم ذلك
الوضع بالقرائن والاشارات وقال ابو اسحق الاسفرائيني ان القدر
الضروري الذي به تعلم الاصطلاح توقيفي والباقي اصطلاحي و
توقف القاضي ابو بكر والغزالي واكثر محققي المتأخرين وهو الاصح احتج
الاولون على التوقيف بوجوه الاول قوله تعالى وعلم آدم الاسماء
كلها والثاني قوله تعالى ومن آياته خلق السموات والارض واختلاف
السنتكم وليس المراد الجارحة المخصوصة بل ما يصدر منها من الكلام
تسمية للمسبب باسم السبب والثالث لو لم تكن اللغات توقيفية
لكانت اصطلاحية والتالي باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فلما ثبت
من كونها مستفادة من الوضع لاستحالة مذهب عباد وانحصار الواضع
في الله وفي الخلق فاذا انتفى احدهما ثبت الآخر واما بيان بطلان
التالي فلان الاصطلاح انما يتم اذا كان كل واحد من المصطلحين قادرا
على تعريف صاحبه ما يقصده وذلك لا يمكن الا بالفاظ اخر دالة
على تلك المعاني والكلام في تلك الالفاظ ووضعها كما في الاول و
يتسلسل وانه محال واحتج ابو هاشم واصحابه على مذهبهم بان اللغات
لو كانت توقيفية لكانت متأخرة عن رسالة الرسل لان التوقيف

من الله تعالى انما يكون على لسان رسول من رسله والتالي باطل
بدليل قوله تعالى وما ارسلنا من رسول الا بلسان قومه فان ذلك
دال على ان لقوم كل رسول لسانا سابقا على ارساله اليهم السابق
على التوقيف المستفاد منه والحق ان كلا من المذاهب المذكورة ضعيف
لضعف دلائلها لانه يجوز حمل التعليم على الالهام لاحتياجه الى هذه
الالفاظ والاقدار على وضعها او حمل الاسماء على الصفات مثل
كون الفرس للركوب والثور للحرث لانها علامات والاسماء مشتقة
من السمة وهي العلامة او حمل التعليم على انه علمه ما اصطلح عليه غيره و
الاصطلاح قد يعلم بالقرائن كالاطفال فلا يلزم التسلسل وجوز
منع توقف التوقيف على بعثة الرسل لجواز حصوله بالالهام او بخلق الاصوات
في الجمادات فالصواب في هذه المسئلة التوقف ورد علمها الى الله
تعالى المسئلة الثالثة في تقسيم الالفاظ وهو من وجوه الاول
ينقسم اللفظ باعتبار الدلالة على المعنى الى ثلاثة اقسام المطابقة والتضمن
والالتزام لان فهم المعنى من اللفظ ان كان بتوسط كونه موضوعا له
كانت دلالته عليه بالمطابقة كدلالة لفظ الانسان على الحيوان
الناطق وان كان بتوسط دخوله في المعنى الموضوع له ذلك اللفظ كانت
دلالته بالتضمن كدلالة لفظ الانسان على الحيوان وحده وعلى الناطق

وحده وان كان متوسط كونه لازما في الذهن للمعنى الموضوع له اللفظ
كانت دلالته بالالتزام كدلالة لفظ الانسان على قابل العلم وصنعة
الكتابة ولا يخفى ان دلالة المطابقة وضعية محضة واما الباقيتان
فبمشاركة العقل للوضع فان اللفظ اذا وضع للمركب وللملزوم كان فهم
ذلك المركب وذلك الملزوم مستلزما لفهم الجزء واللازم استلزاما
عقليا ولا يشترط اللزوم الخارجي لتحقق الدلالة الالتزامية بدونه كما في
الاعدام والملكات البحث الثاني في تقسيم اللفظ الدال بالمطابقة الى
المفرد والمركب وهي قسمة حاصرة لان اللفظ الدال بالمطابقة اما ان لا
يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه او يقصد فان كان
الاول فهو المفرد وهو شامل لما ليس له جزء اصلا كق وع اذا
جعل علما ولما له جزء غير دال اصلا كزيد اذا جعل علما او دال على غير
جزء المعنى ~~او دال على جزء المعنى~~ كعبد الله حال العلمية فان له جزءا دالا لكن
على غير جزء المعنى او دال على جزء المعنى لكنه غير مقصود كالحيوان الناطق
اذا سمي به انسان فانه في حال العلمية لا يقصد بالحيوان الدلالة على جزء
منه وبالناطق الدلالة على الجزء الآخر وان كان الثاني وهو ان يقصد
بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه فهو المركب سواء كان
تقييديا كالحيوان الناطق او غير تقييدي تام اي يصح السكوت عليه

كعام

كعام زيدا وغير تام كغلام زيد والمراد بالجزء ما هو الاعم من المحقق والمقدر
ليدخل في المركب مثل قم حال كونه امرا فان له جزءا مقدرا وهو انت
ثم اعلم ان تعريف المفرد والمركب على ما بيناه هكذا المفرد هو اللفظ
الدال بالمطابقة الذي لم يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه
فاللفظ بمنزلة الجنس وبقيد الدال يخرج المهمل وبقيد المطابقة يخرج
الدلالة بالتضمن وبقوله الذي لم يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه
يخرج سائر المركبات ويدخل مثل عبد الله علما لان جزءه لا يدل
على جزء معناه وبقوله حين هو جزؤه يدخل الحيوان الناطق حال كونه علما
فانه يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه لكن لا حين هو جزؤه والمركب
هو الذي يقصد بجزئه الدلالة على جزء معناه حين هو جزؤه كزيد قائم
وعبد الله نعتا البحث الثالث ان اللفظ المفرد ان منع نفس تصور معناه من
ان يشترك فيه كثيرون بحيث يكون ذلك المعنى صادقا على كل واحد منها
فهو الجزئي كزيد فان نفس تصور زيد مانع من ان يشترك فيه كثيرون
وان لم يمنع نفس تصوره من وقوع الشركة فيه فهو الكلي سواء امتنع
وقوع الشركة لا لنفس المفهوم كواجب الوجود او لم يمتنع سواء تعدد
افراده في الخارج كالانسان او لم يتعدد كالشمس ويسمى هذا الجزئي
جزئيا حقيقيا وقد يقال الجزئي على معنى آخر اعم مما ذكر وهو كل اخص

يقع تحت اعم ويسمى هذا عرضيا اضافيا لان عرضيته انما هي بالنسبة الى ما هو
تحته ثم اعلم ان الكلي اما ان يكون نفس ماهية ما تحته من الافراد
المشتركة فيه وهو النوع الحقيقي كالانسان الصادق على زيد وعمرو و
رسموه بانه كلي مقول على كثيرين متفقين بالحقائق في جواب ما هو واما
ان يكون داخلا فيها وجزءا منها فاما ان يكون تمام المشترك
بينها او لا والاول هو الجنس كالحيوان الصادق على الانسان و
الفرس وغيرهما من الانواع فانه تمام المشترك بينها ورسموه بانه كلي مقول
على كثيرين مختلفين بالحقائق في جواب ما هو والثاني الفصل كالناطق
للانسان ورسموه بانه كلي يقال في جواب اي شيء هو في جوهره لان
هذا السؤال طلب للمميز المقوم واما ان يكون خارجا عن الماهية وهو اما ان
يكون خارجا عن تلك الماهية بحيث لا يصدق على غيرها وهي الخاصة و
رسموها بانها كلية تقال على افراد حقيقة واحدة قولا عرضيا او لا يكون
مختصا بها بل يشترك غيرها معها فيه وهو العرض العام كالماشي للانسان
ورسموه بانه كلي يقال على افراد حقيقة واحدة وغيرها قولا عرضيا فالكليات
منحصرة في هذه الخمسة النوع والجنس والفصل والخاصة والعرض العام
ثم اعلم ان العرضي الخارج عن الماهية اما ان يكون لازما وهو
ما لا ينفك الشيء عنه او مفارقا واللازم اما ان يكون لازما للماهية

وهو الذ

وهو الذي لا ينفك عنها وجودا او توهما مثل الزوجية للاثنين والفردية
للثلاثة او للوجود كالسواد للزنجي والبياض للرومي فانهما لازمان للوجود
الخارجي دون التوهم اذ يمكن ان يتصور زنجيا ابيض ورومياً اسود ولازم
الماهية اخص من لازم الوجود فان كل لازم لماهية الشيء فهو لازم له في
حال وجوده ولا ينعكس اذ قد يلزم الشيء في حال وجوده الخارجي ما لا يكون
لازما للماهية والمفارق اما ان يكون سريع الزوال كحمرة الخجل وصفرة الوجل
او بطيئه كالشباب الرابع اللفظ المفرد ان لم يستقل بالدلالة على معناه فهو
الاداة وان استقل فهو الفعل ان دل بصيغته على الزمان المعين والا
فهو الاسم

التقسيم الثاني

في تقسيم الالفاظ باعتبار نسبتها الى
معانيها بالاتحاد والتعدد والمراد بمعانيها المعاني المدلول عليها بالمطابقة
دون التضمن والالتزام اعلم ان اللفظ المفرد ومعناه اما ان يتحدا بان يكون
اللفظ واحدا ومعناه واحدا او يتكثرا معا بان يكون اللفظ كثيرا ومعناه كذلك
او يتكثر اللفظ ويتحد المعنى او بالعكس فالاقسام اربعة الاول ان يكون اللفظ
واحدا ومعناه واحدا وهذا على اقسام لان ذلك المعنى الواحد اما ان يكون
متشخصا او غير متشخص والاول يسمى اللفظ علما ان لم يفتقر في الدلالة على المعنى
الى قرينة ثابتة على الوضع ويسمى ضميرا ان افتقر الى قرينة في دلالته كانا وانت
فان دلالتهما على شخص معين بقرينة التكلم والخطاب والثاني وهو كون المعنى

غير متشخص اما ان يكون نسبته الى الافراد التي تحته على السواء من غير تفاوت
ويسمى متواطئا اي متوافقا كالانسان الذي يتساوى فيه
افراده كزيد وعمرو او لا يكون بالسوية بل يكون افراده متفاوتة فيه
بان يكون بعضها اولى به من البعض الآخر كالوجود بالنسبة الى
الجوهر والعرض فانه للجوهر اولى من العرض او يكون ثبوته لاحدها
اقدم من ثبوته للآخر كالوجود بالنظر الى العلة والمعلول او يكون
بعضها اشد من البعض كالبياض فانه في الثلج اشد منه في العاج
ويسمى اللفظ الدال على مثل هذا المعنى مشككا لان الناظر فيه يتشكك
بين كونه مشتركا او غير مشترك والثاني ان يكون اللفظ كثيرا والمعنى
كثيرا ويسمى تلك الالفاظ المتباينة كالانسان والفرس فانهما لفظان
لكل منهما معنى غير معنى الآخر والثالث ان يتحد المعنى ويتكثر اللفظ
ويسمى تلك الالفاظ المتكثرة مترادفة كالانسان والبشر والرابع
ان يتحد اللفظ ويتكثر معناه وهو على اقسام لانه اما ان يكون موضوعا
لكل واحد من تلك المعاني المتكثرة وضعا اولا او لا والاول المشترك
كالعين الموضوعة للباصرة والنابع والذهب والجاسوس وان لم
يكن موضوعا للمعاني المتكثرة وضعا اوليا فهو الحقيقة والمجاز ان وضع لاحدها
ثم استعمل في الثاني ان لم يغلب فيه كالاسد الموضوع للحيوان المفترس

المستعمل

المستعمل في الرجل الشجاع وان غلب استعماله في المستعمل فيه على استعماله
في الموضوع له يسمى منقولا ثم الناقل له ان كان اهل اللغة يسمى منقولا
لغويا كالقارورة الموضوعة اولا لما يستقر فيه الشيء ثم نقلها اهل
اللغة الى الآنية المخصوصة المتخذة من الزجاج وان كان الناقل شارعا
يسمى منقولا شرعيا كالصلوة الموضوعة لغة للدعاء والصوم الموضوع
لغة للامساك ثم نقلهما الشارع على مذهب القائلين بالحقيقة الشرعية
الى الافعال المعهودة والامساك عن اشياء مخصوصة في زمان مخصوص
وان كان الناقل اهل العرف يسمى منقولا عرفيا كالدابة الموضوعة
لما يدب على وجه الارض فنقلها اهل العرف الى الفرس وان
كان النقل من معنى الى معنى لا لمناسبة بين المعنيين يسمى مرتجلا كجعفر
الموضوع لغة للنهر الصغير المنقول الى من سمي به والرابع اللفظ ان
لم يحتمل غير معناه وهو الراجح المانع من النقيض فهو النص كالعسل مثلا
فانه لا يحتمل غير معناه كالمسح وغيره وان احتمل وكان الموضوع له راجحا
فهو الظاهر كالعام مثلا فان الراجح المعنى الموضوع له وهو جميع
الافراد وان احتمل التخصيص وان تساويا فهو المجمل ويسمى ايضا
متشابها كالقرء الموضوع للطهر والحيض وقد يطلق المتشابه
على الآية التي اشتبه علينا كونها غير منسوخة كما يطلق المحكم على آية علم

كونها غير منسوخة الخامس اللفظ المركب ان كان بحيث يحسن السكوت
عليه ودل على طلب الفعل او الترك دلالة اولية اي وضعية فهو
الامر او النهي ان قارن الاستعلاء والالتماس ان قارن
التساوي والسؤال والدعاء ان قارن الخضوع والتذلل وان
دل على طلب الفهم فهو الاستفهام وان لم يدل على الطلب دلالة
اولية فان لم يحتمل الصدق والكذب فهو التنبيه ويندرج
تحته انواع التمني مثل يا ليتني كنت معهم والترجي مثل لعل الله يحدث
بعد ذلك امرا والتعجب مثل ما احسن زيدا والقسم مثل والله والنداء
مثل يا زيد والعرض مثل الا تزورنا وان احتمل الصدق والكذب فهو
القضية والخبر والقول الجازم وان لم يكن تاما فهو اما تقييدي وهو
المركب من الموصوف والصفة كالحيوان الناطق او المركب من
الموصوف والصفة كالحيوان الناطق او المركب من المضاف و
المضاف اليه كرامي الحجارة او غير تقييدي وهو المركب من اسم
واداة كزيد في او فعل واداة كصعد على   في الاشتقاق
وهو اقتطاع فرع من اصل يدور في تلك الفروع وفيه مسائل
ونحن نكتفي هنا بذكر مسئلتين لعدم فائدة لغيرهما الاولى ان
المشتق عند وجود المشتق منه وبقائه كالضارب حال اطلاقه على

مباشر الضرب عند الضرب حقيقة بالاتفاق واطلاقه على من لم
يباشر الضرب مجاز بالاتفاق واطلاقه على من تقدم ضربه وانقضى
حقيقة عند المعتزلة وهذا القول هو المنسوب الى الامامية والى
ابن سينا ومجاز عند الاشاعرة وقيل انه ان كان مما يمكن بقاؤه
كالقيام والقعود ونحوهما فهو مجاز والا فهو حقيقة وهذا القول
هو القوي عندي ويدل عليه ان المولى اذا قال للعبد اكرم كل ضارب
زيد يتبادر الى الذهن كل من ضرب زيدا سواء تقدم وانقضى
ضربه او لم يتقدم بل هو ضارب بالفعل والتبادر من علامات الحقيقة
ويدل على ما اخترناه ايضا انه لا يصح نفي الضرب عن الضارب لزيد
اذا انقضى ضربه فلا يصدق قولنا انه ليس بضارب زيد وعدم
صحة النفي ايضا من علامات الحقيقة واما اذا قال المولى للعبد اهن
كل جالس واكرم كل قائم فان المتبادر كل من كان على هيئة الجلوس
وعلى هيئة القيام ولا يصدق على من تقدم جلوسه وقيامه واستدلت
المعتزلة والعلامة رحمه الله في التهذيب على القول الاول بوجوه كلها
مدخولة واستدلت الاشاعرة بما هو اضعف من ادلة المعتزلة
انه هل يشترط في صدق المشتق على الذات قيام المعنى الذي اشتق
منه بتلك الذات ام لا الثاني مذهب المعتزلة وبعض الشيعة واستدلوا

عليه بانه لو كان قيام المعنى الذي منه الاشتقاق بالذات التي
يصدق عليه المشتق شرطا لصدق اللفظ المشتق لما صدق على من
صدر منه الضرب انه ضارب والتالي باطل اتفاقا فكذا المقدم واما
الملازمة فلان قيام الضرب الذي منه الاشتقاق انما هو ثابت
للمضروب لا لمن صدر منه الضرب وحينئذ ينتفي صدق الضارب
على من صدر منه الضرب لانتفاء شرطه ولان الله تعالى
متكلم وليس الكلام قائما بذاته تعالى لانه عبارة عن الحروف
والاصوات الحادثة الممتنع قيامها بذاته تعالى وانما يقوم باجسام حادثة
فلو صدق اللفظ المشتق على الذات بقيام المعنى بها لوجد المشروط
بدون شرطه وانه محال وايضا يصدق عليه تعالى انه خالق والخلق
ليس قائما بذاته لانه عبارة عن المخلوق اذ لو كان مغايرا له لزم التسلسل
وليس المخلوق قائما بذاته تعالى بالضرورة واعترض عليهم بانا لا
نسلم ان الضرب قائم بالمضروب اذ ليس المراد به الاثر القائم بالمضروب
بل المراد تاثير القادر فيه وذلك التاثير انما هو قائم بالضارب لا
بالمضروب واطلاق المتكلم على خالق الاصوات والحروف على سبيل
المجاز لا على الحقيقة لان المتبادر من المتكلم من تكلم بالجارحة وصدر
منه الاصوات والحروف والاول قول الاشاعرة واستدلوا

عليه

عليه بالاستقراء وحاصل كلامهم انا تتبعنا الكلمات المشتقة فلم
نظفر بكلمة منها صادقة على ذات والمعنى المشتق منه قائم بغيرها واجيب
بان الاستقراء ضعيف باطل لوجود الصور المذكورة وفيه نظر
لما عرفت من ضعف قول المعتزلة في الصور المذكورة والتحقيق ان
بقاء المشتق منه شرط لصدق المشتق على الذات ان امكن بقاؤه كا
لجلوس والقيام وامثالهما وليس بشرط ان لم يمكن بقاؤه كالضرب
والقتل وامثالهما في المرادف هو اللفظ الموضوع لمعنى
وضع له لفظ آخر وهو جائز الوقوع لامكان ان تضع قبيلة لفظا لمعنى
وضعت له قبيلة اخرى لفظا آخر ويجوز وقوعه من واضع واحد والباعث
عليه التسهيل والقدرة على الفصاحة وقيام الوزن باحد اللفظين دون
الآخر وكذا السجع والقلب والتجانس وغيرها ويدل ايضا على جوازه وقوعه
كالانسان والبشر والقعود والجلوس ههنا مسئلتان الاولى نقل
عن قوم ان التابع والمتبوع كقولهم شيطان ليطان وحسن بسن مترادفان
والتحقيق انهما ليسا بمترادفين لان المرادف يجوز افراده واطلاقه منفكا
عن ذكر الشيطان والحسن الثانية قالوا ان المؤكد والمؤكد مترادفان والحق انهما ليسا
بمترادفين لان المؤكد هو اللفظ الموضوع لتقوية ما يفهم من لفظ الآخر ولا يفيد
اصل المعنى كجاءني الرجلان كلاهما وجاءني القوم كلهم اجمعون وكذا [illegible]

ان الحد والمحدود مترادفان وليسا بمترادفين لان الحد تفصيل مجمل المحدود
المغاير له ... في البحث عن المشترك هو اللفظ الموضوع لحقيقتين فما
زاد وضعا اولا فخرج بتعدد الحقيقة المرادف والمتواطي والمشكك فانها
موضوعات لحقيقة واحدة مشتركة وبالوضع الاول المجاز فان المعنى المجازي
موضوع له اللفظ وضعا ثانيا متفرعا على المعنى الحقيقي باعتبار العلاقة
التي بينهما واختلف الاصوليون في وجود اللفظ المشترك فقال قوم
انه واجب والآخرون انه ممتنع والمحققون قالوا انه ممكن وهو المختار عند
لنا انه واقع فيكون جائزا اما الاول فلان القرء لفظ موضوع
بحسب اللغة العربية للحيض والطهر بدليل ان السامع اذا سمعه لم يتبادر
الى ذهنه مفهوم مشترك بينهما فيكون متواطئا او مشككا ولا احدهما دون
الآخر فيكون حقيقة ومجازا او يكون احدهما منقولا منه والآخر المنقول اليه
فيثبت كونه مشتركا بينهما ولنا ايضا على جوازه انه يمكن ان يكون وضع
اللفظ لمعنيين من قبيلتين فلا يلزم ان يكون مشتركا مع انه يجوز ان يكون
من قبيلة واحدة ويكون الفائدة الاجمالية دون التفصيلية كما هو في اسماء
الاجناس واحتج القائلون بامتناع الاشتراك بانه مستلزم للاخلال
بالفهم وهو غير جائز والجواب انه مع القرينة لا اخلال بالفهم وهو غير جائز
مع ان الفائدة الاجمالية موجودة ولا يخفى ان ما ذكرناه دليل امكان الاشتراك

لا وجوبه وليس دليل يدل على وجوبه هنا مسائل الاولى هل يجوز
استعمال اللفظ المشترك في جميع معانيه ام لا يجوز اختلف الاصوليون
فيه فجوزه القاضي ابو بكر وعبد الجبار والشافعي وابو علي الجبائي ثم اختلف
المجوزون فقال قوم منهم انه بطريق الحقيقة وزاد بعض انه ظاهر في الجمع عند
التجرد عن القرائن وقال الباقون انه بطريق المجاز وهو مذهب العلامة وذهب
بعضهم الى جوازه مطلقا لكنه في المفرد مجاز وفي غيره حقيقة وهو مذهب
صاحب المعالم من اصحابنا ~~ومنعه ابو هاشم وابو عبد الله~~ وابو الحسين
البصري وفخر الدين ~~وهو مختار العلامة في التهذيب منهم~~ جماعة والمراد الجماعة
طاعتهم وفصل ثالث فمنعه في المفرد وجوزه في التثنية والجمع ونفاه رابع
في الاثبات واثبته في النفي واحتج المانعون من استعماله في كل المعاني
على سبيل الحقيقة بان اللفظ المشترك بين تلك المعاني اما ان لا يكون موضوعا
لمجموعها كما هو موضوع لكل واحد منها او يكون وعلى كلا التقديرين يمتنع
استعماله في جميع معانيه على سبيل الحقيقة اما على التقدير الاول فظاهر
لان استعمال اللفظ المشترك في المجموع حينئذ يكون استعماله في غير ما
وضع له فلا يكون حقيقة بل مجازا ولا ينصار اليه الا مع وجود قرينة تمنع
حمله على حقيقته واما على التقدير الثاني فاما ان يراد به ذلك المجموع وحده
او المجموع مع كل واحد من افراده فان كان الاول كان استعمال اللفظ

بعض معانيه لا في كلها وليس الكلام فيه والا كان الثاني لزم التناقض
لان ارادة المجموع يقتضي عدم الاكتفاء الا به لا بفرد من افراده و
ارادة الافراد يقتضي الاكتفاء بفرد من افراده وذلك عين التناقض
واعترضوا عليه بان الكلام في استعمال هذا اللفظ في هذا
المعنى بعينه وفي ذلك المعنى بعينه لا في المجموع من حيث المجموع والفرق
بينهما ظاهر فان المتكلم في الاول يقصد كل واحد قصدا اولا وفي الثاني
انما يقصد بالذات وبالقصد الاول المجموع من حيث هو مجموع وقصد
كل واحد لا بالقصد الاول وبالذات بل بالقصد الثاني وبالعرض
وايضا في الاول يكون اللفظ دالا على كل واحد واحد من تلك
المعاني بالمطابقة وفي الثاني دالا على كل واحد بالتضمن وحينئذ
لا يكون استعمال اللفظ في المجموع بالمعنى الاول استعماله لا في بعض
معانيه بل في كلها سلمنا لكنا لا نسلم لزوم التناقض على ذلك التقدير
قوله لان ارادة الافراد يقتضي الاكتفاء بفرد من افراده قلنا لا نسلم
وانما يلزم ذلك لو لم يكن باقي الافراد مرادا ايضا والمجموع مرادا اما
على ذلك التقدير فلا يقتضي الاكتفاء الا بالمجموع لان ارادة المجموع
مستلزمة لارادة كل فرد فكيف يكون ارادة كل فرد مناقضة لارادة
المجموع واحتج الاولون بوجوه الاول قوله تعالى ان الله

وملائكته يصلون على النبي ومن المعلوم ان الصلوة من الله تعالى
الرحمة ومن الملائكة الاستغفار وهما مختلفان ولفظ الصلوة
مشترك بينهما وقد استعمل فيهما معا والاصل في الاستعمال الحقيقة
الثاني قوله تعالى الم تر ان الله يسجد له من في السموات ومن في الارض
والشمس والقمر والنجوم والجبال والشجر والدواب وكثير من الناس
وكثير حق عليه العذاب والسجود يستعمل تارة بمعنى الخشوع والانقياد و
تارة بمعنى وضع الجبهة على الارض والمعنيان مرادان من لفظ السجود
هنا اما ارادة الخشوع والانقياد فظاهر لانه المعقول من سجود الدواب
واما ارادة وضع الجبهة على الارض فلانه خصص السجود بكثير من
الناس والخشوع عام في الجميع فالمخصص ببعض الناس مغاير
للشامل للجميع فظهر ان استعمال لفظ السجود المشترك بين هذين
المعنيين فيهما معا على سبيل الحقيقة لانه الاصل في الاستعمال
وهو المطلوب الثالث لو لم يحمل اللفظ المشترك على جميع
معانيه عند التجرد عن القرينة الدالة على ارادة احدها والغاء الباقي
لزم احد الامرين اما الترجيح بلا مرجح واما تعطيل اللفظ واخراجه
عن الافادة والتالي بقسميه باطل اتفاقا فكذا المقدم اما الملازمة
فلانه اذا لم يحمل اللفظ على جميع معانيه فاما ان يحمل على احد تلك

المعاني من غير قرينة مرجحة لحمله عليه دون غيره فيلزم الاول واما ان
لا يحمل على شيء منها اصلا فيلزم الثاني والجواب عن الاول ان استعمال
لفظ الصلوة في المعنيين معا اعني صلوة الله وصلوة ملائكته بل
يحتمل ان يكون المراد بلفظ الصلوة ههنا صلوة الملائكة حسب
والضمير في قوله يصلون راجعا اليهم دونه تعالى وخبر ان في الاول
محذوف فالتقدير ان الله يصلي وملائكته يصلون سلمنا لكن لا
نسلم ان هذا الاستعمال حقيقة فان الاستعمال قد يكون حقيقة و
قد يكون مجازا فهو اعم من كل منهما والاعم لا يدل على الاخص بل
الظاهر انه مجاز لان وحدة المعنى متبادرة الى الذهن والتبادر علامة
الحقيقة وعن الثاني بان الفعل في هذه الآية مقدر كما في الآية السابقة فكأنه
قيل ويسجد له كثير من الناس بالمنع من ارادة السجود بمعنى وضع الجبهة
على الارض في الآية المذكورة بل المراد السجود بمعنى الخضوع وهو مشترك
بين جميع من نسب السجود اليه وتخصيص كثير من الناس بالذكر لا يدل
على تخصيصه بالحكم وان سلمنا تخصيصه بالحكم قلنا الكفرة المعاندون
ما لهم خضوع وعن الثالث بالمنع من لزوم الترجيح بلا مرجح او تعطيل
اللفظ لجواز حمله على احد تلك المعاني لا بعينه وليس في ذلك ترجيحا
من غير مرجح لان لهذا المعنى اعني احد تلك المعاني لا بعينه رجحانا على

غيره لكونه متيقن الارادة دون غيره من المعاني فان احتمال ارادته وحدها
متحقق فيه واستدل ايضا مجوزه على سبيل الحقيقة بان ما وضع له
اللفظ واستعمل فيه هو كل من المعنيين لا بشرط ان يكون وحده
ولا بشرط كونه مع غيره على ما هو شان الماهية لا بشرط شيء وهو متحقق
في حال الانفراد عن الآخر والاجتماع معه فيكون حقيقة في كل منهما و
الجواب ان الوحدة متبادرة منه عند اطلاقه وذلك آية الحقيقة وحينئذ
فالمعنى الموضوع له فيه ليس هو الماهية لا بشرط شيء بل هي بشرط شيء
واستدل من ذهب الى الجواز في التثنية والجمع دون المفرد
بان التثنية والجمع متعددان في التقدير مجاز تعدد مدلولهما بخلاف
المفرد والجواب عنه بان المتبادر من التثنية والجمع تعدد المعنى
الواحد المستفاد من المفرد فاذا استعملا في المعنيين والثلثة كان
استعمالهما على سبيل المجاز دون الحقيقة واستدل صاحب
المعالم على ما اختاره من جوازه مطلقا لكنه في المفرد مجاز وفي غيره حقيقة
وهذه عبارته لنا على الجواز انتفاء المانع بما سنبينه من بطلان
ما تمسك به المانعون وعلى كونه مجازا تبادر الوحدة منه عند اطلاق
اللفظ فيفتقر ارادة الجميع منه الى الغاء اعتبار قيد الوحدة فيصير اللفظ
مستعملا في خلاف موضوعه لكن وجود العلاقة المصححة للتجوز اعني

علاقة الكل والجزء تجوز فيكون مجازا ثم قال الشارح كونه حقيقة في التثنية و
الجمع انهما في قوة تكرير المفرد بالعطف والظاهر اعتبار الاتفاق
في اللفظ دون المعنى في المفردات الا ترى انه يقال زيدان وزيدون
وما اشبه هذا مع كون المعنى في الآحاد مختلفا وتأويل بعضهم له بالمسمى
تعسف بعيد وحينئذ فكما انه يجوز ارادة المعاني المتعددة من الالفاظ
المفردة المتحدة المتعاطفة على ان يكون كل واحد منها مستعملا في
معنى بطريق الحقيقة فكذا ما هو في قوتها انتهى كلامه اقول فيه نظر والتحقيق
ان استعمال المشترك في جميع معانيه مطلقا لا يجوز بل يجوز استعماله
في التثنية والجمع والمفرد المنكر الواقع في سياق النفي ولكن على سبيل
المجاز لان المتبادر في جميع هذه الصور وحدة المعنى وهو آية الحقيقة
فاستعماله في جميع المعاني تجوز ولا مانع من الاستعمال في الجميع
على سبيل المجاز بان يراد بالمشترك على سبيل التجوز المسمى به وهو
عام شامل لجميع المعاني وما ادعى رحمه الله من ان التثنية والجمع في
قوة تكرير المفرد بالعطف ممنوع لان المتبادر من التثنية والجمع تكرر
المفرد من معنى واحد والتبادر علامة الحقيقة وارادة المسمى من الزيدين
والزيدين لا بعد فيه بل المتبادر من العلم اذا ثني او جمع المسمى والتبادر
علامة الحقيقة ولكن المفرد المثبت لا يجوز استعماله في الجميع لانه

لا يستحسن عقلا ان يقال رأيت عينا مثلا ويراد به جميع المعاني او
جميع الافراد من معنى واحد كما لا يخفى على الخبير البصير في
الحقيقة والمجاز اما الحقيقة فهي اللفظ المستعمل فيما وضع له في اللغة
التي وقعت المخاطبة بها واما المجاز فهو اللفظ المستعمل في غير ما وضع
له لاجل مناسبة لما وضع له واقسام الحقيقة ثلثة لغوية وعرفية
وشرعية ووجود الاول ظاهر فان هنا الفاظا وضعت لمعاني
واستعملت فيها ولا معنى للحقيقة اللغوية الا ذلك وللعلماء اصطلاحات
لم يوضع في اللغة لما اصطلحت فيه بحيث اذا اطلقت فهمت دون
غيرها كالفاعل عند النحويين والقياس عند الفقهاء وهذه الحقيقة
العرفية تسمى بالعرف الخاص وقد يكون العرف عاما وهو الذي لا يختص
بقوم دون قوم من اهل علم او صناعة كالدابة التي استعملها اهل
العرف العام في الفرس بعد ما وضعت لما يدب على الارض
واما الحقيقة الشرعية وهي اللفظ الذي نقله الشارع من
موضوعه اللغوي الى معنى آخر بحيث اذا اطلقه فهم من يتكلم على اصطلاحه
المعنى المنقول اليه فقد اختلف الاصوليون في اثباته ونفيه وهذه عبارة
صاحب المعالم في نقل الحج احتج المثبتون بانا نقطع بان الصلوة
اسم للركعات المخصوصة بما فيها من الاقوال والهيئات وان الزكوة

لاداء مال مخصوص والصيام لامساك مخصوص والحج لقصد مخصوص
ويتبادر ايضا منها هذه المعاني الى الفهم عند اطلاقها وذلك علامة
الحقيقة ثم ان هذا لم يحصل الا بتصرف الشارع ونقله لها اليها
وهو معنى الحقيقة الشرعية واورد عليه انه لا يلزم من استعمالها في
غير معانيها ان تكون حقائق شرعية بل يجوز كونها مجازات ورد
بوجهين احدهما انه ان اريد بمجازيتها ان الشارع استعملها في غير
معانيها اللغوية لمناسبة المعنى اللغوي ولم يكن ذلك معهودا من اهل اللغة
ثم اشتهر فافاد بغير قرينة فذلك معنى الحقيقة الشرعية وقد ثبت به المدعى
وان اريد بالمجازية ان اهل اللغة استعملوها في هذه المعاني والشارع
تبعهم فيه فهو خلاف الظاهر لانها معان حدثت لم يكن اهل اللغة
يعرفونها واستعمال اللفظ في المعنى فرع معرفته وثانيهما ان هذه المعاني
تفهم من الفاظ عند الاطلاق بغير قرينة ولو كانت مجازات لغوية لما
فهمت الا بالقرينة وفي كلا هذين الوجهين مع اصل الحجة بحث اما الحجة
فلان دعوى كونها اسماء لمعانيها الشرعية لسبقها منها الى الفهم عند
اطلاقها ان كانت بالنسبة الى اطلاق الشارع فهي ممنوعة وان كانت
بالنظر الى اطلاق اهل الشرع فالذي يلزم حينئذ كونها حقائق عرفية
لهم لا حقائق شرعية واما في الوجه الاول فلان قوله فذلك معنى الحقيقة

الشرعية ممنوع اذ الاشتهار والافادة بغير قرينة انما هو في عرف
اهل الشرع لا في اطلاق الشارع فهي حينئذ حقيقة عرفية لهم لا شرعية و
اما في الوجه الثاني فلما اوردناه على الحجة من ان السبق الى الفهم بغير قرينة
انما هو بالنسبة الى المتشرعة لا الى الشارع حجة النافين وجهان
الاول انه لو ثبت نقل الشارع هذه الالفاظ الى غير معانيها اللغوية
لفهمها المخاطبين بها حيث انهم مكلفون بما تتضمنه ولا ريب
ان الفهم شرط التكليف ولو فهمهم اياها لنقل ذلك لنا لمشاركتنا لهم
في التكليف ولو نقل فاما بالتواتر او بالاحاد والاول لم يوجد قطعا و
الا لما وقع الخلاف فيه والثاني لا يفيد العلم على ان العادة تقضي
في مثله بالتواتر الوجه الثاني انها لو كانت حقائق شرعية لكانت غير
عربية واللازم باطل فالملزوم مثله بيان الملازمة ان اختصاص
الالفاظ باللغات انما هو بحسب دلالتها بالوضع فيها والعرب لم
يضعوها لانه المفروض فلا تكون عربية واما بطلان اللازم فلانه
يلزم ان لا يكون القرآن عربيا لاشتماله عليها وما بعضه خاصة عربي
لا يكون عربيا كله وقد قال الله سبحانه انا انزلناه قرآنا عربيا واجيب
عن الاول بان فهمها لهم ولنا باعتبار الترديد بالقرائن كالاطفال
يتعلمون اللغات من غير ان يصرح لهم بوضع اللفظ للمعنى اذ هو ممتنع بالنسبة

الی من لا یعلم شیئا من الالفاظ وهذا طریق قطعی لا ینکر فان
عینهم بالتفهیم او بالنقل ما یتناول هذا منعنا بطلان اللازم
وان عینهم بالتصریح بوضع اللفظ للمعنی منعنا الملازمة
وعلی الثانی بالمنع من کونها غیر عربیة کیف وقد جعلها الشارع
حقایق شرعیة فی تلک المعانی مجازات لغویة والمعنی اللغوی فان
المجازات الحادثة عربیة وان لم یصرح العرب بآحادها لدلالة
الاستقراء علی تجویزهم نوعها ومع التنزل نمنع کون القرآن کله عربیا
والضمیر فی انا انزلناه للسورة لا للقرآن وقد یطلق القرآن علی
السورة وعلی الآیة فان قیل یصدق علی کل سورة وآیة انها بعض
القرآن وبعض الشیء لا یصدق علیه انه نفس ذلک الشیء قلنا هذا
انما یکون فیما لم یشارک البعض الکل فی مفهوم الاسم کالعشرة
فانها اسم لمجموع الآحاد المخصوصة فلا یصدق علی البعض بخلاف
نحو الماء فانه اسم للجسم البسیط البارد الرطب بالطبع فیصدق
علی الکل وعلی ای بعض فرض منه فیقال هذا البحر ماء ویراد بالماء المفهوم
الکلی ویقال انه بعض الماء ویراد به مجموع المیاه الذی هو احد جزئیات
ذلک المفهوم والقرآن من هذا القبیل فیصدق علی السورة انها قرآن
وبعض من القرآن بالاعتبارین علی انا نقول ان القرآن قد وضع

بحیث

بحیث الاشتراک للمجموع الشخصی وضعا آخر فیصح بهذا الاعتبار ان
یقال السورة بعض القرآن اذا عرفت هذا فقد ظهر لک ضعف
الحجتین والتحقیق ان یقال لا ریب فی وضع هذه الالفاظ للمعانی
اللغویة وکونها حقایق فیها لغة ولم یعلم من حال الشارع الا
استعمالها فی المعانی المذکورة اما کون ذلک الاستعمال
بطریق النقل او انه غلب فی زمانه واشتهر حتی افاد بغیر قرینة
فلیس بمعلوم لجواز الاستناد فی فهم المراد منها الی القرائن الحالیة
او المقالیة فلا یبقی لنا وثوق بالافادة مطلقا وبدون ذلک
لا یثبت المطلوب فالترجیح لمذهب النافین وان کان المنقول
من دلیلهم مشارکا فی الضعف لدلیل المثبتین انتهی کلام صاحب
المعالم فی نقل الحجج اقول التحقیق عندی رجحان مذهب
المثبتین لانا نعلم ان کل من تتبع احادیث النبی صلی الله علیه
وآله واحادیث آله علیهم کلما سمع لفظ الصلوة او الصوم
او الزکوة او الحج او غیرها من الالفاظ الشرعیة لا یتبادر الی ذهنه
الا المعانی الشرعیة دون اللغویة والتبادر من علامات الحقیقة و
احادیث ائمتنا کلها احادیث النبی صلی الله علیه وآله وهم حفظتها
فلا یلزم ان یکون حقیقة عرفیة   فی الفرق بین الحقیقة

الائمة

والمجاز وقد ذكر الاصوليون لذلك وجوهاً خمسة فمنها ما يشترك
فيه الحقيقة والمجاز ومنها ما يختص باحدهما الاول نص اهل اللغة
على كون اللفظ حقيقةً او مجازاً اقول ان كان مرادهم باهل
اللغة واضعوها فالاطلاع على نصهم متعذر لانه بعد لم يثبت
ان الواضع هو الله او غيره وان كان مرادهم باهل اللغة المتتبعون
للغة كالجوهري وامثاله فقولهم ونصهم من غير دليل ليس بحجة الثاني
ان يسبق المعنى الى افهام المتحاورين باللغة عند
اطلاق لفظه مجرداً عن القراين واستدلوا على كونه علامة للحقيقة
بانه لو لم يكن اللفظ موضوعاً للمعنى الذي يسبق الى الفهم لزم الترجيح
بلا مرجح وهو محال اقول فيه نظر لانا لا نسلم لزوم الترجيح بلا
مرجح على تقدير عدم وضع اللفظ للمعنى السابق الى الفهم لانه يمكن
ان يكون استعمال اللفظ فيه على سبيل المجاز ولكن لكثرة استعماله فيه
يسبق الى الفهم وان لم يبلغ الى حد الحقيقة فالتحقيق ان سبق المعنى الى
الفهم ليس دليلاً على الحقيقة الا وصورة يسبق المعنى الى الفهم ولا يحتمل
ولا يخطر بالبال غيره الا مع قرينة كلفظ الحمار فانه لا يسبق منه الى
الذهن الا الحيوان المعلوم ولا يخطر بالبال معناه المجازي وهو البليد
الا بالقرينة واما اذا سبق المعنى الى الفهم لكثرة استعماله فيه ومع هذا

احتمل

احتمل غيره فلا نسلم كونه علامة الحقيقة الثالث عدم جواز سلب اللفظ
عن المعنى المستعمل فيه علامة الحقيقة كما ان جوازه علامة المجاز كلفظ الحمار
مثلاً فانه قد يستعمل في الحيوان المعلوم وقد يستعمل في البليد فنرى ان اللفظ
لا يجوز سلبه عن الحيوان فنعلم انه حقيقة فيه ونرى انه يجوز سلبه عن الانسان
البليد فنعلم انه مجاز فيه الرابع استعمال اهل اللغة اللفظ مجرداً
عن القرينة واستدلوا عليه بانه لو لم يعلموا ان ذلك اللفظ
يستحق لذلك المعنى لكونه موضوعاً له لما جردوه عن القرينة الخامس مما
عدوا من علامات الحقيقة الاطراد كالعالم فانه صادق على كل ذي علم
لا على بعض دون بعض بخلاف ما ليس بحقيقة فانه لا يطرد وفيه نظر
فان المجاز قد يطرد فان الحمار مثلاً يطلق على كل بليد والاسد يطلق
على كل شجاع وعدوا من علامات المجاز عدم التبادر والاحتياج الى القرينة
في الدلالة وفيه نظر لانه ينتقض بالمشترك بالنسبة الى كل واحد
من معانيه فانه ليس مجازاً فيه مع عدم سبق معناه الى الفهم عند اطلاقه و
الاحتياج الى القرينة فتامل وعدوا ايضاً من علامات المجاز تعليق
الكلمة بما يستحيل تعلقه به لغة كقوله تعالى واسال القرية فان السؤال
يستحيل تعلقه بالقرية فيعلم ان المراد بها المجاز وهو ساكنوها وهو تسمية
المحوي باسم الحاوي اعلم ان تعليق الكلمة بما يستحيل تعلقها به لو جب

فانه يعلم منه انه حقيقة في ذلك المعنى
الى ذلك اللفظ
[illegible]
بالنسبة

العدول الى المجاز ولكنه على انواع الاول ان يكون التجوز في المتعلق
به دون المتعلق كالمثال المذكور فان السؤال المتعلق جار على حقيقته و
التجوز فيما تعلق به السؤال هو القرية والثاني عكس هذا كقوله تعالى
يريد ان ينقض فقد علق الارادة بالجدار وهو محال فالتجوز هنا انما
هو في لفظ الارادة المتعلقة والمراد منه الميل الحاصل في الجدار المقتضي
لسقوطه واما لفظ الجدار فهو جار على ظاهره والثالث هو ما يحتمل
الامرين مثل قولك رايت اسدا يسجد فانه يحتمل فيه التجوز في الاسد
بان يراد به الرجل الشجاع ويحتمل التجوز في السجدة بان يراد بها غير وضع
الجبهة على الارض   في اقسام المجاز وهو من وجوه الاول
اما ان يقع في المفردات كالاسد او في المركبات كطلعت الشمس
وهو عقلي او فيهما مثل احياني اكتحالي بطلعتك اذ المراد من الاحياء
السرور ومن الاكتحال الرؤية ومن الطلعة الصورة الثاني ان يكون
بالزيادة والنقصان اما الزيادة فهو ان يضيف الى الكلمة ما لولاه لكانت
جارية على حقيقتها كقوله تعالى ليس كمثله شيء فان الكاف لو لم يضف
الى لفظ مثله لكان الكلام جاريا على حقيقته واما النقصان فكقوله تعالى
واسئل القرية فانه لو قيل واسئل اهل القرية لجرت الكلمة على حقيقتها الثالث
ان يكون التجوز بالنقل وهو نقل اللفظ عن موضوعه الى غيره لعلاقة بينهما

والعلاقة

والعلاقة التي اعتبر نوعها اهل اللغة احد عشر نوعا الاول اطلاق لفظ
السبب على المسبب اما الفاعل مثل نزل السحاب او القابل مثل سال
الوادي او الصورة كاطلاق لفظ القدرة على اليد فان القدرة نشا
الصورة لليد واما الغاية كتسمية العنب خمرا والعقد نكاحا الثاني عكسه
وهو تسمية السبب باسم المسبب كتسمية المرض الشديد موتا الثالث
تسمية الشيء باسم شبيهه كتسمية الشجاع اسدا والبليد حمارا ويسمى
هذا بالمستعار الرابع تسمية الشيء باسم ضده كتسمية جزاء السيئة سيئة
كقوله تعالى وجزاء سيئة سيئة مثلها الخامس تسمية الشيء باسم جزئه
كما يقال للزنجي انه اسود وان كان بعض اجزائه ابيض كسنه السادس
عكسه كاطلاق لفظ القران على بعضه السابع تسمية الشيء باسم ما يؤول
اليه كتسمية العصير خمرا الثامن تسمية الشيء باسم ما كان عليه كالضارب
لمن انقضى منه الضرب على راي الاشاعرة واما المعتزلة فعندهم ان هذا
الاطلاق حقيقة وهو الحق وقد تقدم ذكره وبيانه التاسع تسمية الشيء
باسم مجاوره كتسمية المزادة المحمولة على الجمل راوية وهي اسم لنفس الجمل العاشر
الشيء باسم بعض خزانة كتسمية الاعتقاد علما الحادي عشر تسمية الشيء باسم
متعلقه كتسمية المخلوق خلقا   فصل اختلف الاصوليون في انه هل
يفتقر اطلاق اللفظ على معناه المجازي في كل صورة الى النقل عن اهل اللغة

ام يكفي فيه ظهور العلاقة فنسب الى جماعة من الاصوليين منهم فخر الدين
الاول والى الاكثرين الثاني وهو الحق لنا انه لو كان النقل عن اهل
اللغة شرطا لما وجد التجوز من دون النقل والتالي باطل فالمقدم مثله
اما الملازمة فظاهرة لاستحالة وجود المشروط من دون شرطه واما
بيان بطلان التالي فلان الحقائق الشرعية والعرفية مجازات لغوية ومن
المعلوم ان اهل اللغة لم يستعملوها في المعاني الشرعية والعرفية مطلقا لا
حقيقة ولا مجازا ولم ينصوا على جواز استعمالها واحتج المخالف بوجهين
الاول لو لم يكن المجازات منقولة عن اهل اللغة لما كانت عربية والتالي
بط فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة واما بيان بطلان التالي فلانه يلزم
خروج القران عن كونه عربيا لاشتماله على كثير منها وانه محال لما تقدم الثاني
لو لم يكن النقل عن اهل اللغة شرطا للتجوز لجاز التجوز في كل صورة يتحقق فيها
العلاقة بين المعنيين والتالي بط فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة و
واما بيان بطلان التالي فلان العلاقة ثابتة بين الاب والابن
والنخلة والجبل الطويل والشبكة والصيد مع انه لا يقال للاب ابن ولا للابن
اب ولا يقال لما غاير الانسان من الاشياء المشاركة له في الطول نخلة
ولا يقال للشبكة صيد ولا بالعكس والجواب عن الاول ان تلك الالفاظ
التي اشتمل عليها القران العزيز مجازات لغوية وانما استعملت في معانيها

لاجل

لاجل مناسبتها للمعاني اللغوية مع اعطاء اهل اللغة القانون الكلي
في التجوز عند وجود العلاقة فان اراد الشارطون بالنقل هذا القدر
فهو مسلم لا نزاع فيه والا كان ممنوعا واجيب عن الثاني بان
التجوز انما لم يجز في الصور المذكورة لنص اهل اللغة على عدم جوازه
لا لعدم نصهم على جوازه فعدمه مستند الى وجود المانع لا الى عدم
المقتضي وفيه نظر لعدم ثبوت نص من اهل اللغة على المنع بل التحقيق
في الجواب ان العلاقة المسوغة للتجوز انما هي العلاقة التي اعتبر اهل اللغة
نوعها وقد تقدم ذكرها لانا علمنا منهم تسويغ التجوز عند العلاقة المذكورة
لتحققه في كلامهم ولم يوجد لهم نص على تسويغه عند وجود مطلق العلاقة
فعدم جواز التجوز في الصور المذكورة لفقدان العلاقة المعتبرة عند اهل
اللغة فيها   في عدة مسائل الاولى الحقيقة لا تستلزم المجاز قطعا
والثانية الحق العكس ايضا فان المجاز يتوقف على الوضع السابق
لا على الاستعمال فلو هو بعد الوضع وقبل الاستعمال لا حقيقة ولا
مجاز والثالثة المجاز له فوائد منها صنائع البديع وعذوبة اللفظ
والتعظيم والتحقير والمبالغة فان رايت اسدا ابلغ من رايت انسانا كالاسد
والرابعة المجاز واقع في اللغة عند اكثر الاصوليين لاستعمال الاسد في
الشجاع والحمار في البليد وهو كثير وخالف فيه ابو اسحق واصحابه من علمائنا

المخالفين واحتج المخالف بان المجاز يخل بالفهم لانه على تقديره يتردد
ذهن السامع بين المعنى الحقيقي والمجازي والجواب لا نسلم انه مخل بالفهم
لانه على تقدير نصب القرينة يفهم المعنى المجازي ولا يلزم اخلال وعلى تقدير
عدمها يتبادر الى الذهن المعنى الحقيقي فلا يلزم ايضا اخلال والخامسة
النحو ان المجاز واقع في القران الدليل وقوعه فيه والايات المشتملة على
التجوزات كثيرة منها قوله تعالى جدارا يريد ان ينقض وقوله واسال
القرية وقوله واشتعل الراس شيبا والسادسة اذا ورد لفظ
له حقيقة ومجاز مع عدم القرينة يجب حمله على الحقيقة لانه لا يتبادر الى
الذهن من اللفظ ولا يفهم منه الا المعنى الحقيقي فحينئذ لو حمل العبد اللفظ على
المعنى المجازي دون الحقيقي وعمل بالمجازي عد عاصيا مخالفا لمولاه فثبت
ان حمل اللفظ مع عدم القرينة على المعنى الحقيقي واجب والسابعة
اذا دار اللفظ بين الحقيقة المرجوحة لقلة استعمالها التي لم يبلغ هجرها الى
حد المجاز والمجاز الراجح لكثرة استعماله الذي لم يبلغ اشتهاره الى حد الحقيقة
قال ابو حنيفة الحقيقة المرجوحة اولى لثبوتها اولا وقبل اشتهار المجاز
وكذا يثبت بعده عملا بالاستصحاب وقال ابو يوسف المجاز الراجح
اولى لظهور رجحانه وقال آخرون يحصل التعارض لان كل واحد من
الحقيقة والمجاز المذكورين راجح على الآخر من وجه ومرجوح من وجه آخر

فتحقق

فتحقق التعادل وهو ما اختاره العلامة رحمه الله من اصحابنا والحق
ان اللفظ على هذا التقدير من المتشابه الذي يجب فيه التوقف
لان المخاطب حينئذ لا يفهم مراد المتكلم لوقوع التعارض بين الحقيقة
والمجاز والثامنة الحقيقة قد تصير مجازا وبالعكس اما الاول
فبان يهجر استعمال اللفظ في معناه الحقيقي بحيث يصير مفتقرا في دلالته
عليه الى انضمام قرينة اليه واما الثاني فبان يكثر استعمال اللفظ في المعنى
المجازي ويشتهر بحيث يصير متبادرا الى الفهم عند اطلاقه مجردا عن القرائن
فتنقلب الحقيقة اللغوية مجازا عرفيا والمجاز اللغوي حقيقة عرفية والتاسعة
اختلف الاصوليون في استعمال اللفظ في المعنى الحقيقي والمجازي فمنعه قوم
وجوزه آخرون ثم اختلف المجوزون فاكثرهم على انه مجاز وربما قيل بكونه
حقيقة ومجازا بالاعتبارين حجة المانعين انه لو جاز استعمال اللفظ في المعنيين
للزم الجمع بين المتنافيين اما الملازمة فلان شرط المجاز نصب القرينة
المانعة عن ارادة الحقيقة ولهذا قال اهل البيان ان المجاز ملزوم قرينة معاندة
لارادة الحقيقة وملزوم معاند الشيء معاند لذلك الشيء والا لزم صدق
الملزوم بدون اللازم وهو محال وجعلوا هذا وجه الفرق بين المجاز
والكناية وحينئذ فاذا استعمل المتكلم اللفظ فيهما كان مريدا لاستعماله
فيما وضع له باعتبار ارادة المعنى الحقيقي غير مريد له باعتبار المعنى المجازي

وهو ما ذكر من اللازم واما بطلانه فواضح وحجة المجوزين انه ليس بين ارادة
الحقيقة وارادة المجاز معا منافاة واذا لم يكن ثم منافاة فلم يمتنع اجتماع
الارادتين عند التكلم واحتجوا لكونه مجازا بان استعماله لهما استعمال في
غير ما وضع له اولا اذ لم يكن المعنى المجازي داخلا في الموضوع له وهو الآن
داخل فكان مجازا واحتج القائل بكونه حقيقة ومجازا بان اللفظ مستعمل في
كل واحد من المعنيين والمفروض انه حقيقة في احدهما مجاز في الآخر فلكل واحد
من الاستعمالين حكمه والتحقيق انه يجوز استعمال اللفظ على سبيل التجوز
في معناه الحقيقي والمجازي اذا كان اللفظ جمعا او تثنية او نكرة في سياق
النفي لان العقل يستحسن قول الرجل رأيت حميرا اذا انتصب القرينة بان يراد
المعنى الحقيقي مع معناه المجازي وهو البليد وكذا التثنية والنكرة الواقعة
في سياق النفي واما النكرة الواقعة في المثبت فلا يستحسن العقل استعمالها في
المعنى الحقيقي والمجازي كما لا يخفى على صاحب الطبع السليم ولا ريب ان
الاستعمال في المعنيين مجازي لا حقيقي لانه استعمال في غير ما وضع له
فيما اشتهر بين الاصوليين من الترجيحات عند تعارض المجاز والنقل
والاشتراك والاضمار والتخصيص اعلم ان اللفظ اذا اطلق مجردا عن
القرائن المعينة للمراد حمل على حقيقته والحقيقة قد تتخذ ظاهرا او يتعذر حمل اللفظ
عليها لوجود قرينة دالة على عدم ارادتها من ذلك اللفظ وحينئذ ان

امكن الاحتمالات الخمسة المذكورة فيبحث الاصولي العامل بالظنون عن اولوية
احدها ليحمل اللفظ عليه ثم قد يقترن باللفظ ما يرفع احد تلك الاحتمالات
فيبحث عن اولوية الباقي وهكذا الى ان يبقى اثنان منها فيبحث عن اولوية
احدهما واعلم ان معارضات هذه الاحتمالات الخمسة عشر لان احدها
يعارض كل واحد من الاربعة الباقية وهي اربع معارضات ثم يعارض واحد
من تلك الاربعة كل واحد من الثلاثة الباقية بعده وذلك ثلث معارضات
ثم يعارض كل واحد من تلك الثلاثة كلا من الباقيين بعده وذلك معارضتان
ثم يعارض احد الباقيين صاحبه وهي معارضة واحدة المعارضة الاولى معارضة
الاشتراك والمجاز قالوا المجاز اولى وذلك كلفظ النكاح فانه يحتمل ان يكون
مجازا في الوطي حقيقة في العقد ويحتمل ان يكون مشتركا بينهما فعلى الاول يكون
قوله تعالى ولا تنكحوا ما نكح آباؤكم دالا على تحريم من عقد عليها الاب على الابن
وان فارقها قبل المسيس لتعين حمل اللفظ على حقيقته عند التجرد عن القرائن
وعلى الثاني لا يدل لاحتمال ان يكون المراد من النكاح في الآية الوطي اذ لا يتعين
حمل اللفظ المشترك على احد معانيه عند تجرده عن القرينة واحتج العلامة طاب
ثراه على اولوية المجاز بوجهين الاول ان المجاز اكثر من الاشتراك فان من
تتبع الالفاظ اللغوية والعرفية والشرعية عرف ان المجاز اكثر من الاشتراك
والكثرة دليل على الرجحان الثاني ان الفائدة حاصلة عند اطلاق

اللفظ مع المجاز دائما اما مع القرينة الدالة عليه فيفهم السامع معناه
واما مع عدمها فيفهم حقيقة ذلك اللفظ ولا كذلك الاشتراك لتحقق
الاجمال فيه عند تجرده عن القرينة الدالة على احد معانيه فالمجاز اولى واعترض
على هذا من حيث المعارضة وذلك من وجوه الاول ان الاشتراك غير
موجب للوقوع في الغلط وفهم غير مراد المتكلم من اللفظ والمجاز ليس بهذه
المثابة فكان الاشتراك اولى بيانه ان اللفظ المشترك اما ان يرد مقترنا بما
يدل على تعيين المراد منه او مجردا عن ذلك فان كان الاول فهم السامع المعنى
المقصود للمتكلم وان كان الثاني توقف ولم يحمل اللفظ على احد معانيه على
التعيين بل فهم ان المقصود منه واحد منها في الجملة وهو امر واقع فلا غلط في
الفهم على التقديرين واما المجاز فقد يراد من اللفظ المجرد عن القرينة المعينة له ويحمله
السامع على الحقيقة التي ليست مقصودة للمتكلم فيقع في الغلط الثاني ان المجاز
يتوقف على الوضع الاول والنقل والعلاقة والمشترك لا يتوقف الا على الاول
منها وهو الوضع فكان اولى الثالث ان كون اللفظ مشتركا يوجب تكثر
الفائدة بكثرة الاشتقاق منه باعتبار تعدد حقائقه بخلاف المجاز فكان
الاشتراك اولى الرابع كون اللفظ مشتركا يوجب كثرة التجوز اذ كل معنى
من معانيه يناسب معنى مغايرا لما يناسب المعنى الاخر وذلك موجب لا
تساع العبارة والتمكن في فوائد البديع واجاب العلامة طاب ثراه عن

هذه

هذه الوجوه كلها بشيء واحد وهو ان كثرة المجاز وغلبته على الاشتراك
يوجب ظن رجحانه عليه ولا يقدح ما ذكروه في ذلك الرجحان والتحقيق عندي
في هذا المقام التوقف وما قيل في ترجيح المجاز والاشتراك ان سلمنا انه
يفيد الظن فهو لا يغني من الحق شيئا وما اخترناه هو مقتضى الكتاب والسنة
المعارضة الثانية وهي معارضة الاشتراك للنقل كقوله عم الطواف
بالبيت صلوة فانه دال على وجوب الطهارة فيه على تقدير نقل لفظ الصلوة
من المعهود اللغوي الى الشرعي لوجوب حمل اللفظ المنقول على المعنى المنقول اليه
وهو مشروط بالطهارة اتفاقا وعلى تقدير اشتراك اللفظ بين المعنيين اعني
اللغوي والشرعي لا يقع الحديث المذكور دالا على وجوب الطهارة فيه اذ لا
يتعين حمل لفظ الصلوة على الشرعي على تقدير الاشتراك بل يحتمل كون المراد
منه المعنى اللغوي الذي ليس مشروطا بالطهارة كاحتمال ارادة المعنى الشرعي
من غير رجحان لاحدهما وقد اختلف في الاولى منهما والمنقول عن فخر الدين
من علماء المخالفين ان النقل اولى ونقل عن الاخرين من علماء المخالفين و
العلامة في النهاية ان الاشتراك اولى احتج الاولون بان اللفظ المشترك
متعدد الحقيقة في الوقت الواحد وذلك موجب لاختلال فهم السامع للمعنى
المقصود من اللفظ بخلاف المنقول فانه متحد الحقيقة في كل وقت فانه قبل
النقل حقيقة في المنقول عنه خاصة وبعده حقيقة في المنقول اليه خاصة فهو يفهم دائما

من غير احتمال فكان اولى واحتج الآخرون بان المشترك اكثر وجودا في اللغات
عن المنقول فيكون ارجح منه اما الاول فظاهر واما الثاني فلان مفاسد المشترك
لو كانت اكثر لكان الواضع قد رجح كثير المفسدة على قليلها وانه محال ولو
كانت مساوية لزم الترجيح من غير مرجح والجواب بعد تسليم اكثرية المشترك
ان الرجحان انما يلزم الاكثرية لو كان المشترك صادرا عن الواضع الواحد اما
على تقدير تعدد واضعه وهو الاغلب فلا لان كون اللفظ مشتركا على هذا
التقدير ليس مقصودا للواضعين بالذات بل بالعرض وح لا يلزم ترجيح
الواضع كثير المفسدة على قليلها ولا الترجيح من غير مرجح اقول التحقيق عندي
التوقف لعدم افادة دلائل الطرفين العلم والظن لا يغني المعارضة الثالثة هي
معارضة الاشتراك للاضمار كما في قوله عليه السلام في خمس من الابل شاة فان لفظ
في يحتمل ان يكون مشتركا بين الظرفية والسببية ويحتمل كونها للظرفية خاصة
وح يجب الاضمار فيصير تقديره في خمس من الابل مقدار شاة قيل
الاضمار اولى لان دلالة اللفظ على المعنى على تقدير الاضمار ظاهرة ولا
يتحقق الاجمال فيها الا في صورة واحدة وهي اذا كان هناك امور متعددة
متساوية في احتمال الاضمار وعدم قرينة تدل على تعيين احدها فح يتحقق
الاجمال واما في غير هذه الصورة كاتحاد المضمر او رجحان بعض ما يصلح
للاضمار على الباقي فلا اجمال لوجوب العمل بالراجح بخلاف المشترك فان

الاجمال

الاجمال ثابت عام شامل لجميع صور وجوده منفكا عن القرينة المعينة
للمراد وايضا الاضمار من باب الايجاز والاختصار فهو من
محاسن الكلام قال عليه السلام اوتيت جوامع الكلم وليس المشترك
بهذه الصفة فكان الاول اولى وقيل في ترجيح الاشتراك ان
الاضمار محوج الى ثلث قرائن ما يدل على اصل الاضمار وما يدل على
موضعه وما يدل على تعيين المضمر والمشترك محوج الى قرينة واحدة
وهي القرينة الدالة على المعنى المقصود من اللفظ فكان اولى واجيب
بان الاضمار انما يحوج الى القرائن الثلاث في صورة واحدة كما بينه
والمشترك محوج في كل صور وجوده فكان الاول اولى والحق ان هذه
الاقوال بمعزل عن الصواب والتحقيق هو التوقف وهو مقتضى الكتاب
والسنة المعارضة الرابعة هي معارضة الاشتراك للتخصيص فقال
القائلون باولوية التخصيص النكاح حقيقة في العقد خاصة فمقتضى قوله
تعالى ولا تنكحوا ما نكح اباؤكم تحريم من عقد عليها الاب على الابن
وان كان العقد فاسدا الا ان هذه المنكوحة بالعقد الفاسد خصت عن
قضية النص فبقي المنكوحة بالعقد الصحيح داخلة تحت النص وقال
القائلون باولوية الاشتراك ان النكاح ليس حقيقة في العقد
خاصة بل هو حقيقة في الوطء ايضا وح لا يدل الآية على تحريم من عقد

عليها الاب على ابنه لاحتمال ان يكون المراد من النكاح المذكور في الآية
الوطي ودليلهم على اولوية الاشتراك ان لفظ النكاح كما يستعمل
في العقد يستعمل في المباشرة والاصل في الاستعمال الحقيقة واستدل
القائلون باولوية التخصيص بان التخصيص خير من المجاز على ما يأتي
والمجاز خير من الاشتراك على ما تقدم والخير من الخير من الشي خير من ذلك
الشي بالضرورة اقول الصواب في هذا المقام ايضا التوقف لان
غاية ما يقتضيه امثال هذه الوجوه هو الظن وهو لا يغني من الحق شيئا المعارضة
الخامسة هي معارضة المجاز للنقل كلفظ الصلاة فانه يحتمل ان يكون
منقولا عن موضوعه لغة وهو الدعاء الى الصلاة المعهودة شرعا و
يحتمل ان يكون اطلاق لفظ الصلوة على الشرعية مجازا من باب تسمية
الكل باسم جزئه فقيل الثاني اولى لان النقل يتوقف على اتفاق اهل
اللسان عليه وهو متعسر بخلاف المجاز المتوقف على وجود العلاقة و
هو غير متعسر وايضا النقل يتوقف على نسخ الوضع الاول والمجاز ليس
كذلك فكان اولى اقول الصواب هنا ايضا التوقف لما قلنا
في الصور المذكورة المعارضة السادسة هي معارضة النقل
للاضمار فقال القائلون بترجيح النقل بانه لا يجوز بيع البر بالبر متفاضلا
لانه ربا فيكون حراما لقوله تعالى وحرم الربوا فقال القائل بترجيح الاضمار

ان

ان الربا في اللغة الزيادة ونقلت الى العقد المتضمن لها خلاف الاصل بل
في الكلام اضمار لفظ اخذ اي حرم اخذ الربا والثاني اولى لعين ما
ذكر في بيان رجحان المجاز على النقل من كون النقل متوقفا على اتفاق
اهل اللسان والاضمار ليس كذلك بل يكفي فيه دلالة ما في الكلام
عليه ولتوقف النقل على نسخ الوضع الاول واحداث وضع ثان
بخلاف الاضمار اقول التحقيق ههنا ايضا التوقف لضعف دليل
الترجيح وهو ظاهر المعارضة السابعة هي معارضة التخصيص للنقل
كقوله تعالى واحل الله البيع فقال القائل باولوية التخصيص ان
لفظ البيع موضوع لكل معاوضة ومبادلة تجري بين الناس وخص
الشارع ما ليس جامعا للاركان والشرائط الشرعية وقال الآخر
بل الشارع نقله عن موضوعه الى المعاوضة الجامعة للاركان والشرائط
الشرعية واستدل على اولوية التخصيص بان التخصيص اولى من المجاز
على ما يأتي والمجاز اولى من النقل على ما تقدم والاولى من الاولى من
شي اولى من ذلك الشي بالضرورة والتحقيق في هذا ايضا التوقف
كساير المعارضات لما ذكرناه في الصور السابقة المعارضة الثامنة
هي معارضة المجاز للاضمار كقوله تعالى واسئل القرية فانه يحتمل اضمار لفظ
اهل في التقدير واسأل اهل القرية ويحتمل اطلاق لفظ القرية على

اهلها مجاز التسمية للمحوي باسم الحاوي قالوا الاضمار اولى من المجاز
لاحتياج المجاز الى كل من الوضع السابق واللاحق والعلاقة واستغناء
الاضمار عن ذلك والتحقيق عندي التوقف لما ذكرناه مرارا المعارضة
التاسعة هي معارضة التخصيص للمجاز كقوله تعالى اقتلوا المشركين
فقال بعضهم المراد الحقيقة وخص عنه اهل الذمة وقال الآخر بل المراد
من المشركين من عدا اهل الذمة فيكون مجازا من باب تسمية الجزء
باسم الكل واستدل على اولوية التخصيص بان المقصود يحصل مع
التخصيص على تقديري وجود القرينة الدالة عليه وعدمها اما الاول
فظاهر واما الثاني فلانه يجري اللفظ على عمومه فيندرج فيه المقصود
من اللفظ بخلاف المجاز فانه على تقدير عدم القرينة الدالة على ارادة
يحمل اللفظ على حقيقته المجردة لا يكون مقصوده اصلا ويترك المعنى
المجازي مع كونه مقصودا اقول اثبات الرجحان بهذا الوجه لا وجه
له والتحقيق التوقف المعارضة العاشرة هي معارضة التخصيص
للاضمار كقوله ع لا صيام لمن لم يجمع الصيام من الليل فقال
بعض انه يتناول بعمومه الفرض والنفل وخص النفل لجواز عقد نيته
الى الزوال فبقي حجة في الفرض فقال الآخر بل يجوز التاخير في الفرض
ايضا الى الزوال لان في الخبر اضمارا وتقديره لا صيام كاملا و

فضل

وقل م

وفاضل الكل اولى بدليل ان التخصيص اولى من المجاز المساوي للاضمار
والاولى من المساوي للشيء يكون اولى من ذلك الشيء وفيه ما فيه والحق
التوقف فيه كساير الصور والمستفاد من الكتاب والسنة ان لا يعمل
بالظنون المستفادة من امثال هذه الوجوه بل الواجب العمل بمدلول
كلام الله وكلام الرسول واوصيائه فدلالة اللفظ على المقصود ان
كانت بينة غير مشتبهة يعمل بالمدلول والا فالواجب التوقف والاحتياط

فصل في تفسير حروف تشتد حاجة الفقيه الى معرفة معانيها فمنها
الواو العاطفة وقد اختلف في معناها فنقل عن الاكثرين ومحققي الاصوليين
انها للجمع ونسب الى الفراء انها للترتيب والحق هو الاول لانه المتبادر
الى الاذهان واستدل عليه بوجوه اوجهها واحسنها اربعة اوجه
الاول اجماع اهل اللغة على ذلك قال ابو علي الفارسي اتفق اللغويون
والنحويون البصريون والكوفيون على ان الواو للجمع المطلق من غير ترتيب
وقال سيبويه في سبعة عشر موضعا من كتابه ان الواو للجمع المطلق والثاني
ان الواو يستعمل فيما يمتنع حصول الترتيب فيه مثل تقاتل زيد وعمرو
والاصل في الاستعمال الحقيقة والثالث ان قام زيد وعمرو قبله او بعده
صادق من غير تكرر ولا تناقض والرابع انه روي ان الصحابة لما
سمعوا قوله تعالى ان الصفا والمروة من شعائر الله قالوا للنبي صلى الله عليه

واله حين ارادوا السعي بينهما بئذا يا رسول الله فقال لهم صلى الله عليه وآله
ابدوا بما بدء الله به ولو كانت الواو دالة على الترتيب لما سألوه ذلك
لكونهم من اهل اللسان بل كانوا يفهمون البداءة بالصفاء واستدل
القائلون بالترتيب بوجوه اوجهها ان خطيبا قام بحضرة النبي صلى الله
عليه واله فقال من اطاع الله ورسوله فقد اهتدى ومن عصاهما فقد
غوى فقال عليه السلم بئس الخطيب انت قل ومن عصى الله ورسوله فلو لم
يكن الواو للترتيب لم يكن بين الكلامين فرق والجواب ان الانكار
انما كان لترك افراد الله تعالى بالذكر فانه ابلغ في التعظيم لا لان الواو
دال على الترتيب فان معصية الله تعالى لا ينفك عن معصية رسوله
فيستحيل فيهما الترتيب ومن الحروف التي يحتاج الفقيه الى تفسيرها
الفاء والمشهور عند الاصوليين انها للتعقيب بحسب ما يمكن واستدلوا
على كونها للتعقيب بحسب ما يمكن باجماع اهل اللغة واستدل المخالف
بورود الفاء في كتاب الله لغير التعقيب واذا كان كذلك لم يكن موضوعة
له اما الاول فلقوله تعالى لا تفتروا على الله كذبا فيسحتكم بعذاب والاسحات
لا يقع عقيب الافتراء بل يتراخى عنه الى يوم القيمة واما الثاني فلان الاصل
في الاستعمال الحقيقة فلا يكون حقيقة في التعقيب ايضا والا لزم الاشتراك
المخالف للاصل اقول التحقيق في هذا المقام التوقف لضعف الدليلين

اما الاول فلعدم ثبوت الاجماع واما الثاني فلانا لا نسلم ان
الاشتراك مخالف للاصل مع كون الاصل في الاستعمال الحقيقة وان
سلمنا كون الاشتراك مخالفا للاصل فهو الاشتراك اللفظي واما المعنوي
فلا فيحتمل ان يكون الفاء موضوعا للتعقيب الشامل للفور والتراخي و
من الحروف التي يحتاج الفقيه الى معرفة معناها في فذهب اكثر
الاصوليين الى انها حقيقة في الظرفية اما تحقيقا كقوله تعالى وقرن في بيوتكن
واما تقديرا نحو نظرت في الكتاب وتفكرت في العلم وانا في حاجتك فكان
الكتاب والعلم والحاجة مشتملة على النظر والعلم والمتكلم ومحيطة بها
من جوانبها وكذا قوله صلى الله عليه وآله في النفس المؤمنة مائة من
الابل اي قتلها متضمن للدية تضمن الظرف للمظروف ونقل عن بعض
الفقهاء ان في ههنا للسببية وهو قول سخيف وكذا قوله تعالى ولا
صلبنكم في جذوع النخل اي اتمكن المصلوب في الجذع تمكن المظروف
في الظرف وكذا قوله تعالى فردوا ايديهم في افواههم والمراد التمكن وقيل هي
بمعنى الى وهو بعيد فالتحقيق انه ليس لفي معنى سوى الظرفية اما تحقيقا واما
تقديرا ومن الحروف المحتاج الى معرفتها من وهي عند اكثر الاصوليين مشترك
بين ابتداء الغاية والتبعيض والتبيين فالاول كقوله تعالى فخرج الى قومه
من المحراب وقالوا من هذا الباب فلان افضل من فلان اي ساواه

في الفصل ثم ابتدأ فصلاً وقال الرضي رضي الله عنه وتعرف من الابتدائية
بأن يحسن في مقابلتها إلى وما يفيد فائدتها نحو قولك أعوذ بالله
من الشيطان الرجيم لأن معنى أعوذ به ألتجئ به وأفر إليه فالباء ههنا
أفادت معنى الابتداء والثاني كقوله تعالى خذ من أموالهم صدقة و
الثالث كقوله تعالى يطاف عليهم بصحاف من ذهب وقد يكون
زائدة كقوله تعالى وما للظالمين من حميم وقيل إنها هنا لعموم النفي وقد يكون
بمعنى على كقوله تعالى ونصرناه من القوم الذين كذبوا بآياتنا أي على القوم
وكثيرا ما يقع بمعنى في نحو قوله جئت من قبل زيد ومن بعده ومن بيننا و
بينك حجاب وكنت من قدامك ونحو قوله تعالى من أول يوم وقوله تعالى
نودي للصلوة من يوم الجمعة ذهب محققوا المفسرين إلى أن من في
يوم الجمعة للبيان وقد تجيء للتعليل نحو لم آتك من سوء أدبك قال الرضي
رضي الله عنه كأنها ابتدائية لأن ترك الإتيان حصل من سوء الأدب
وقال رحمه الله وتكون من مضمومة الميم ومكسورها بمعنى باء القسم قال
فخر الدين إنها حقيقة موضوعة للتبيين خاصة لأنه قدر مشترك بين الأقسام
الثلثة المذكورة فكان وضع اللفظ له متعينا وإلا لزم الاشتراك على تقدير
وضعه لكل منها والمجاز على تقدير وضعه لأحدها وهما على خلاف الأصل
ففي الأول مبتدأ الخروج عن غيره وفي الثاني مبتدأ المأخوذ منه من غيره

وفي الثالث مبتدأ جنس الصحاف التي يطاف بها والتحقيق التوقف
في كونه مشتركا أو غير مشترك لضعف دليل القولين وقد دل على ضعفه
ما ذكرناه في الصور المتعارضة العشرة ومن الحروف المحتاج إلى تفسيرها
إلى وهي موضوعة لانتهاء الغاية كقوله تعالى فاغسلوا وجوهكم وأيديكم
إلى المرافق وقوله وأتموا الصيام إلى الليل وقال قوم إنها مجملة ودلالتها
على دخولها في ذي الغاية وخروجها عنه لاستعمالها فيهما كما في هاتين
الآيتين فإن الغاية داخلة في الأولى وخارجة في الثانية وهذا القول
ضعيف فإن مطلق الاستعمال لا يدل على الإجمال وهي موضوعة للانتهاء
ودخول المرافق في الغسل ليس من حيث إنها غاية فإنه من هذه الحيثية
يجب خروجها لأن غاية الشيء نهايته بل باعتبار عدم انفصاله عن
ذي الغاية بمفصل محسوس وعدم أولوية إخراج بعض المقادير عن
الغسل من غيره وأما عند انفصالها عن ذي الغاية بمفصل محسوس كا
لليل فإنه يجب خروجها قال الرضي رضي الله عنه بعد الحكم بخروج ما
بعد إلى وقال بعضهم ما بعد إلى الظاهر هو الدخول في ما قبلها فلا يستعمل
في غيره إلا مجازا وقيل إن كان ما بعدها من جنس ما قبلها نحو أكلت
السمكة إلى رأسها فالظاهر الدخول وإلا فالظاهر عدم الدخول نحو
أتموا الصيام إلى الليل والمذهب هو الأول انتهى قول الحق ما اختاره

الرضي ومحققوا الاصوليين لانه المتبادر منها الى وقيل انها تجي بمعنى مع كما
في قوله تعالى لا تأكلوا اموالهم الى اموالكم والظاهر انها ايضا بمعنى
الانتهاء بتضمين الاضافة اي لا تضيفوها الى اموالكم وقال الرضي
رحمه الله وكذا قوله تعالى ايديكم الى المرافق اي مضافة الى المرافق و
قيل انها تجي بمعنى في كما في قوله فلا تتركني بالوعيد كانني الى الناس
مطلي به القار اجرب والظاهر انها ايضا بمعناها بتضمين معنى
التكرية وهو يعدى بالى قال الله تعالى وكره اليكم الكفر ومن الحروف
المحتاج الى تفسيرها الباء وهي بمعنى الالصاق والاستعانة مثل مررت
بزيد وكتبت بالقلم ونقل عن فخر الدين ان دخلت على فعل غير متعد
بنفسه افادت الالصاق وان دخلت على فعل متعد بنفسه كقوله تعالى
وامسحوا برؤسكم افادت التبعيض اما الاول فظاهر واما الثاني فاحتج عليه
بان الفرق واقع بين مسحت يدي بالمنديل ومسحت المنديل وهو افادة
التبعيض في الاول والشمول في الثاني والعلامة رحمه الله في التهذيب
لم يرتض هذا القول واشار الى ضعفه [illegible] سيبويه في سبعة عشر موضعا
من كتابه كون الباء للتبعيض اقول الحق انها تجي بمعنى التبعيض للفرق
بين فامسحوا برؤسكم وبين فامسحوا رؤسكم فان المتبادر من الاول
التبعيض ومن الثاني الشمول ويؤيده ما رواه الشيخ ابو جعفر الطوسي

في التهذيب بسنده الصحيح عن زرارة قال قلت لابي جعفر عليه السلم الا
تخبرني من اين علمت وقلت ان المسح ببعض الرأس وبعض الرجلين
فضحك ثم قال يا زرارة قال رسول الله صلى الله عليه واله ونزل
به الكتاب من الله لان الله تعالى يقول فاغسلوا وجوهكم فعرفنا ان
الوجه كله ينبغي ان يغسل ثم قال وايديكم الى المرافق ثم فصل بين
الكلامين فقال وامسحوا برؤسكم فعرفنا حين قال برؤسكم ان المسح
ببعض الرأس لمكان الباء الى اخر الحديث فانكار سيبويه كون
الباء للتبعيض مع التبادر ونص الباقر عليه السلم لا يضر القائلين
بكونها للتبعيض وقد ترد الباء بمعنى على كقوله تعالى ومن اهل الكتاب من
ان تأمنه بقنطار يؤده اليك اي على قنطار ومن الحروف المحتاج
اليها انما وقيل هي موضوعة للحصر واستدل العلامة ره عليه
بوجهين احدهما النقل عن اهل اللغة واستعمال العرب اياها فيه
وثانيهما ان لفظة ان موضوعة للاثبات ولفظة ما موضوعة للنفي
ولا يمكن ورود الاثبات والنفي على محل واحد لاستحالة التناقض
فيجب ورود الاثبات على المذكور والنفي على غيره وهو معنى الحصر
وفي الدليلين نظر فانه لم ينقل الا عن بعض المتتبعين للغة وهو ليس
بحجة علينا وتركيب انما من ان وما النافية غير ثابت لعدم الدليل عليه

وقيل انه ليس للحصر لوروده في مواضع من كتاب الله لغير الحصر كما
في قوله تعالى انما المؤمنون الذين اذا ذكر الله وجلت قلوبهم لانه
من المعلوم ان الايمان ليس منحصرا في الموصوفين بهذه الصفة
وقوله تعالى انما يريد الله ليذهب عنكم الرجس اهل البيت ويطهركم تطهيرا
وظاهر ان ارادته ليست منحصرة في ذهاب الرجس وقوله تعالى انما انت
منذر من يخشاها وانذاره عليه السلم ليس منحصرا في من يخشى الساعة بل هو
شامل له ولغيره فتكون موضوعة لغير الحصر فلا يكون موضوعة له والا لزم
الاشتراك وفي هذا الدليل ايضا نظر لان لزوم الاشتراك ليست
مفسدة لما بيناه في الوجوه العشرة المتعارضة والتحقيق في هذا المقام
التوقف وعدم الحكم بافادتها الحصر الا مع القرينة الدالة عليه **فصل**
في الخطاب وفيه مباحث البحث الاول الخطاب هو الكلام
المقصود به الافهام فلا يصح من الله الحكيم الخطاب بما لا يعنى
به شيئا سواء كان ذلك اللفظ مهملا غير موضوع لمعنى اصلا
او موضوعا لمعنى لكنه لم يرد منه ذلك المعنى ولا غيره وكذا لا يصح
منه تعالى الخطاب بما يدل على معنى دلالة راجحة ويقصد منه غير
ذلك المعنى الراجح مع عدم القرينة الدالة على المقصود والمعتزلة
والاشاعرة اتفقوا على استحالة خطابه تعالى بما لا معنى له في

نفس

نفسه وخالف في ذلك الحشوية المسمون باصحاب الحديث وهو محال
على الله لان الخطاب بما لا يعنى قبيح والقبيح على الله سبحانه محال
واستدل الحشوية على جوازه على الله بوجهين الاول انه قد ورد
في القران العزيز من الكلام ما لا معنى له اصلا كالحروف المقطعة
في اوائل السور وقوله تعالى كانه رؤس الشياطين وقوله ثلثة ايام
في الحج وسبعة اذا رجعتم تلك عشرة كاملة فقوله عشرة كاملة لا يفيد امرا
زائدا على ما تقدمه والثاني قوله تعالى وما يعلم تاويله الا الله والراسخون
في العلم وقالوا يستفاد من هذه الآية ان الله يتكلم بما لا يفهم منه
شيء والجواب عن الاول بانا لا نسلم ان الحروف لا تفيد شيئا
بل نقل عن الائمة الاطهار والمفسرين لها معاني كثيرة واما رؤس
الشياطين فان العرب يضربون به المثل في القبح فهو ليس مما لا يفهم
منه شيء واما قوله تلك عشرة كاملة فهو كلام مفيد فايدة التاكيد
والجواب عن الثاني بانا لا نسلم ان الواو في والراسخون للا
ستيناف بل هي للعطف فلا يلزم على هذا التقدير الخطاب بما
لا يفهم والمراد بالراسخين اهل البيت وهو المروي عنهم عليهم السلم
البحث الثاني يمتنع ان يخاطب الله تعالى بشيء ويريد خلاف
ظاهره ولم ينقل فيه الخلاف عن احد الا المرجئة لنا ان هذا

هو الاغراء بالجهل وهو قبيح محال على الله تعالى ويلزم الاشاعرة المنكرين
للحسن والقبح العقليين ان يجوزوا هذا البحث الثالث اختلف الاصوليون
في انه هل يوجد في الادلة النقلية ما يفيد اليقين ام لا فمنع منه جماعة و
هو الراجح عند فخر الدين وجوزه آخرون وهو الحق احتج الاولون بان
افادة الدليل النقلي لمدلوله يتوقف على مقدمات عشرة غير يقينية و
الموقوف على ما ليس بيقيني يمتنع ان يكون يقينيا والمقدمات هي
نقل اللغة والنحو والصرف وعدم الاشتراك والمجاز والنقل والتخصيص
والاضمار والتقديم والتأخير والناسخ والمعارض العقلي الراجح عليه
ولا يخفى ان دليلهم هذا ضعيف سخيف والحق ان بعض النقليات
تفيد القطع وبعض اللغات متواتر ككون لفظي السماء والارض موضوعين
لمعنييهما وكذا في النحو فان كون الفاعل مرفوعا والمفعول منصوبا والمضاف
اليه مجرورا متواتر وكذا بعض مسائل الصرف ونعلم قطعا ان المراد من
محكمات القرآن العزيز مثل قوله قل هو الله احد ولا اله الا هو وامثال
ذلك مدلولاتها وان هذه القوادح منتفية عنها علما قطعيا لا
يقبل التشكيك فيكون الدليل المؤلف من امثال تلك المحكمات
مفيدا للقطع واذا عرفت هذا فاعلم ان التعارض بين الدلائل
العقلية الصحيحة القطعية والنصوص النقلية القطعية في الواقع محال لاستحالة

اجتماع



اجتماع النقيضين واذا وقع التعارض بينهما في الظاهر فهو لوقوع الاشتباه
في احد الدليلين فاما ظن ان الدليل النقلي نص قاطع وهو ليس كذلك
لفقدان بعض شروط كونه نصا قاطعا واما ظن ان الدليل العقلي قاطع
وهو ليس بقاطع لفقدان بعض شرائط قطعيته وعند هذا التعارض
لوقوع الاشتباه في احد الدليلين لا ترجيح لاحدهما بل لا بد من التوقف
وتفتيش حال الدليلين حتى يتميز القاطع فاذا تميز وجب العمل بالقاطع وان
لم يتميز وجب التوقف والذي اختاره شارح المختصر حينئذ ترجيح النقلي
على العقلي لكثرة وقوع الاشتباه في العقلي وهو غير بعيد والذي لعل جماعة
ان التعارض اذا وقع بين العقلي والنقلي يرجح العقلي على النقلي مطلقا ضعيف
بل الصواب ما فصلناه وبيناه واستدل القائلون بترجيح العقلي بانه لو
رجح النقلي عليه لزم ابطال النقلي فان الدليل العقلي اصل للدليل النقلي
فلو ابطل الدليل العقلي لمعارضة الدليل النقلي لابطل النقلي ايضا
ضرورة استلزام بطلان الاصل بطلان فرعه فثبت ترجيح العقلي
على النقلي وفيه نظر لانا لا نسلم لزوم ابطال النقلي على تقدير ترجيحه على
العقلي لانه ليس كل دليل عقلي اصلا للنقلي بل الاصل للدليل النقلي هو
دليل قاطع معلوم معين وهو دليل النبوة وهو مما لا ريب فيه ولا شبهة
فلا يلزم بالبديهة من ترجيح بعض النصوص من الكتاب والسنة المتواترة

من غير القاطع

على بعض الدلايل العقلية المعارضة لها مع كثرة وقوع الاشتباه في العقليات
ابطال النقل المتوقف على دليل النبوة الذي هو البرهان القاطع ولا يخفى
ان جماعة من المتكلمين تمسكوا بالشبهة الضعيفة المذكورة فاولوا كثيرا
من نصوص الكتاب والسنة المتواترة تاويلات بعيدة لا يحتملها اللفظ
والعبارة بمعارضة شبه عقلية حسبوها بعقولهم السقيمة ادلة وبراهين اعوذ بالله
من همزات الشياطين البحث الرابع في كيفية الاستدلال بخطاب
الشارع على الاحكام الشرعية اعلم ان اللفظ الصادر من الشارع اما ان
يكون له حقيقة شرعية اولا فان كان الاول وجب حمله على تلك الحقيقة سواء
كان له حقيقة اخرى عرفية او لغوية يمكن حملها عليها اولا لان الظاهر
ان الشارع انما يتكلم على وضعه وان لم تكن او كان له حقيقة شرعية و
تعذر حمله عليها فان كان له حقيقة عرفية تتبادر الى الذهن عند الاطلاق
وجب حمله عليها فان تعددت العرفية حملت كل طائفة الخطاب
على المتعارف عندها اذ لولاه لزم خطابه تعالى بما له ظاهر من غير ارادة
ظاهره مع تجرده عن القرينة وفيه نظر والتحقيق التوقف لتعارض العرفين
وكذا يجب التوقف اذا لم يغلب العرفية على اللغوية وان لم يكن له
حقيقة عرفية او كانت وتعذر حمل اللفظ عليها حملت على الحقيقة اللغوية
فان تعذر فعلى المجاز ثم المجاز اما ان يكون متحدا او متكثرا فان كان

قبلهم

الاول

الاول تعين وان كان الثاني فيحمل على ما دلت عليه القرينة ومع فقدها
يحمل على ما وافق الاحتياط ومن امثلة هذا قوله صلى الله عليه وآله لا
صلوة الا بفاتحة الكتاب ولا صلوة الا بطهور ولا نكاح الا بولي ولا
صيام لمن لم يبيت الصيام ولا يمين لولد مع والده ولا لزوجة مع
زوجها ولا لمملوك مع سيده واشباه ذلك كثيرة فان نفي الحقيقة غير
مرادها فيجب حملها على المجاز وهو متعدد كنفي الصحة ونفي الكمال ونحوهما فاذا
دلت القرينة على المراد فيحمل عليه والا فنتوقف ونعمل بالاحتياط والاحتياط
في الصور المذكورة نفي الصحة تحصيلا لبراءة الذمة **فصل** في الاوامر اعلم
ان المتكلمين والفقهاء اختلفوا في ان استعمال لفظ الامر في الفعل
هل هو حقيقة ام مجاز قال الشيخ رحمه الله في العدة وهو بعض القول بانه مجاز
مذهب اكثر المتكلمين والفقهاء وقال قوم انه مشترك بين القول والفعل
واختار رحمه الله قول الاكثرين والتحقيق عندي التوقف لضعف
دليل الطرفين ثم اعلم انه لا خلاف في ان استعمال لفظ الامر في
قول المستعلي افعل وما في معناه طلبا للفعل حقيقة ولكن اختلفوا في
مقتضاه وفيه مذاهب كثيرة الاول انه حقيقة في الندب والثالث
الاباحة والرابع انه مشترك بين الوجوب والندب والخامس
انه مشترك بين هذين وبين الارشاد والسادس انه حقيقة في

والثاني وهو مذهب الاصوليين والثاني انه حقيقة في الندب صح

القدر المشترك بين الوجوب والندب وهو الطلب والسابع انه حقيقة
اما في الوجوب او الندب ولكن لم يتعين لنا ذلك والثامن انه
مشترك بين الوجوب والندب والاباحة والتاسع انه مشترك بين
الثلثة المذكورة بالاشتراك المعنوي وهو الاذن والعاشر انه مشترك
بين خمسة وهي الثلثة التي ذكرناها والارشاد والتهديد والحادي
عشر انه مشترك بين الاحكام وهي الوجوب والندب والكراهة والتحريم
والاباحة والثاني عشر انه موضوع لواحد من هذه الخمسة ولا نعلمه و
الثالث عشر انه مشترك بين ستة اشياء الوجوب والندب والتهديد
والتعجيز والاباحة والتكوين والرابع عشر ان امر الله تعالى للوجوب وامر
رسوله للندب واستدل القائلون بالوجوب بوجوه الاول انا
نعلم ان السيد اذا قال لعبده افعل كذا مع عدم القراين الدالة على ارادة
الوجوب فلم يفعل عد عاصيا وذمه العقلاء معللين حسن ذمه بمجرد
ترك الامتثال وفيه نظر لان استحقاق الذم لا يستلزم الوجوب
لان الواجب هو ما يستحق فاعله العذاب واستحقاق الذم لا يستلزم
استحقاق العذاب فلا يتم المدعى لان الذم كما يترتب على ترك
الواجب كذلك يترتب على ترك المندوب لان في ترك المندوب
تفويت المنافع والعقلاء يذمون عليه كما يذمون على ترك الواجب

ويمكن ايضا ان يقال ان استحقاق الذم بسبب ترك الاحتياط فانه
يحتمل ان يكون صيغة الامر مشتركة بين الوجوب والندب ويكون حقيقة
في الطلب والاحتياط حينئذ مع فقدان القرينة الدالة على المراد ان ياتي
بالمامور به فمن لم يحتط ولم يات بالمامور به استحق الذم واللوم والعتب
بسبب ترك الاحتياط وهذا هو التحقيق عندي الوجه الثاني قوله
تعالى مخاطبا لابليس ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك والمراد بالامر اسجدوا
في قوله تعالى واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس فان
هذا الاستفهام ليس على حقيقته لعلمه سبحانه بالمانع وانما هو في معرض
الانكار ولولا ان صيغة اسجدوا للوجوب لما كان متوجها وفيه نظر
لانا لا نسلم خلو الامر حين الخطاب عن القراين الحالية والمقالية الدالة
على الوجوب الوجه الثالث قوله تعالى فليحذر الذين يخالفون عن
امره ان تصيبهم فتنة او يصيبهم عذاب اليم حيث هدد سبحانه مخالف
الامر والتهديد دليل الوجوب واعترض عليه بان الآية انما دلت على ان
مخالف الامر مامور بالحذر ولا دلالة في ذلك على وجوبه الا بتقدير كون
الامر للوجوب وهو عين المتنازع واجيب بان هذا الامر للايجاب
والالزام قطعا اذ لا معنى لندب الحذر عن العذاب واباحته ومع الترك
فلا اقل من دلالته على حسن الحذر حينئذ ولا ريب انه انما يحسن عند

قيام المقتضي للعذاب اذ لو لم يوجد المقتضي لكان الحذر عنه سفها وعبثا
وذلك محال على الله سبحانه واذا ثبت وجود المقتضي ثبت ان الامر
للوجوب لان المقتضي للعذاب هو مخالفة الواجب لا المندوب وفيه
نظر لانه لا ريب ان على تقدير كون الامر مشتركا بين الوجوب
والندب او على تقدير كونه حقيقة في الطلب الحذر حسن اتم على مذهب
القائلين بوجوب الاحتياط فالحذر واجب واما على مذهب النافين
الى استحبابه فمستحب فلم يلزم ان يكون الحذر على تقدير عدم كون الامر
حقيقة في الوجوب سفها وعبثا واعترض ايضا على الدليل المذكور بان
قوله في الآية عن امره مطلق فلا يعم والمدعى افادة الوجوب في جميع الاوامر
واجيب عنه بان اضافة المصدر عند عدم العهد للعموم مثل ضرب زيد
واكل عمرو وآية ذلك جواز الاستثناء منه فانه يصح ان يقال في الآية
فليحذر الذين يخالفون عن امره الا الامر الفلاني على ان الاطلاق كاف
في المطلوب اذ لو كان حقيقة في غير الوجوب ايضا لم يحسن الذم والوعيد
والتهديد على مخالفة مطلق الامر وفي هذا الجواب نظر لانا لا نسلم ان امره
يفيد العموم وجواز الاستثناء ليس بدليل عليه لان الاستثناء ليس
لاخراج ما لولاه لدخل كما زعمه جماعة من الاصوليين بل هو لاخراج ما لولاه
لاحتمل ان يدخل فلا دلالة له على العموم وان سلمنا انه يفيد العموم فلا يثبت

ايضا

ايضا المدعى وهو كون صيغة الامر حقيقة في الوجوب دون غيره لان الآية
على هذا التقدير تفيد ان من يخالف عن جميع اوامر الرب يجب عليه الحذر
ولا ريب في ان من جملة جميع الاوامر اوامر واجبة موجبة للعذاب فعلى
تقدير كون الامر مشتركا بين الوجوب والندب او كونه حقيقة في الطلب يجب
الامر بحذر الذين يخالفون عن جميع اوامر الرب لان من جملتها الاوامر
الواجبة وقوله اذ لو كان حقيقة في غير الوجوب ايضا لم يحسن الذم والوعيد
والتهديد على مخالفة مطلق الامر غير موجه لانا قد بينا ان الامر على تقدير
كونه مشتركا بين الوجوب والندب عند تجرده عن القرينة الدالة على المراد يحسن
ذم تاركه لكونه تاركا للاحتياط والرابع قوله تعالى واذا قيل لهم اركعوا لا يركعون
فانه سبحانه ذمهم على مخالفتهم للامر ولولا انه للوجوب لم يتوجه الذم وقد
اعترض اولا بمنع كون الذم على ترك المامور به بل على تكذيب الرسل
في التبليغ بدليل قوله ويل يومئذ للمكذبين وثانيا بان للصيغة تفيد الوجوب
عند انضمام القرينة اليها اجماعا فلعل الامر بالركوع كان مقترنا بما يقتضي
كونه للوجوب واجيب عن الاول بان المكذبين اما ان يكونوا هم الذين
لم يركعوا عقيب امرهم به او غيرهم فان كان الاول جاز ان يستحقوا الذم بترك
الركوع والويل بواسطة التكذيب فان الكفار عندنا معاقبون على الفروع
كعقابهم على الاصول وان كانوا غيرهم لم يكن اثبات الويل لقوم بسبب تكذيبهم

منافيا لذم قوم بتركهم ما امروا به وعن الثاني بانه تعالى رتب الذم على
مجرد مخالفة الامر فدل على ان لا اعتبار به لا بالقرينة اقول الدليل المذكور
لا يرد عليه الاعتراضان ولكن يرد عليه ان المتبادر من الآية ان المكذبين
هم الذين لم يركعوا عقيب امرهم به والمتبادر من قوله واذا قيل لهم اركعوا
لا يركعون العموم والظاهر ان المراد بالركوع الصلوة من باب تسمية
الكل باسم الجزء فالمستفاد من الآية ان تلك الفجرة كانوا تاركين للصلوات
الواجبة والمسنونة كلها استحقاقا ولا شك ان ترك الواجب والسنة
استخفافا بهما وبامرهما كفر وتاركوهما مذمومون بتركهما استحقاقا
ويؤيد كونهم تاركين استحقاقا قوله ويل يومئذ للمكذبين واحتج القائلون
بانه للندب بوجهين احدهما قوله صلى الله عليه وآله اذا امرتكم بشيء فاتوا
منه ما استطعتم وجه الدلالة رد الاتيان بالمامور به الى مشيتنا وهو معنى
الندب واجيب بالمنع من رده الى مشيتنا وانما رده الى استطاعتنا
وهو معنى الوجوب وثانيهما ان اهل اللغة قالوا لا فارق بين السؤال
والامر الا الرتبة فان رتبة الامر اعلى من رتبة السائل والسوال انما يدل
على الندب فكذلك الامر اذ لو دل على الايجاب لكان بينهما فرق
آخر وهو خلاف ما نقلوه واجيب بان القايل بكون الامر للايجاب يقول
ان السوال يدل عليه ايضا لان صيغة افعل عنده موضوعة لطلب الفعل

اتماهم

مع

مع المنع من الترك وقد استعملها السايل فيه لكنه لا يلزم منه الوجوب
اذ الوجوب انما يثبت بالشرع فلذلك لا يلزم المسئول القبول وفيه
نظر لان السؤال خارج عن محل النزاع ولا يقول احد بافادته الايجاب
او الندب بل يفيدها صيغة الامر اذا كان المتكلم بها مستعليا و
ان لم يكن عاليا في نفس الامر والسايل هو الذي لا يكون مستعليا و
ان كان في الواقع عاليا ولا يفيد قوله افعل وجوبا ولا ندبا والايجاب
لا يتوقف على الشرع بل الذي يتوقف على الشرع هو الوجوب الشرعي
والتحقيق في الجواب ان النقل المذكور عن اهل اللغة غير ثابت بل نقل
عن بعض الاصوليين التصريح بعدم صحته وتوضيح الجواب ان دعوى
النقل عن اهل اللغة في هذا المقام لا وجه له لانه ان كان مراد المدعي
من اهل اللغة الواضع اللغة فالنقل عنه متعذر لانه غير معلوم وان
كان مراده منها جماعة من المتتبعين للغة فالنقل المذكور عنهم غير ثابت
وعلى تقدير الثبوت قولهم بغير دليل ليس بحجة حجة القائلين بانه للقدر المشترك
ان الصيغة استعملت تارة في الوجوب كقوله تعالى اقيموا الصلوة واخرى
في الندب كقوله فكاتبوهم فان كانت موضوعة لكل منهما لزم الاشتراك
او لاحدهما فقط لزم المجاز فيكون حقيقة في القدر المشترك بينهما وهو
طلب الفعل دفعا للاشتراك والمجاز واجاب عنها صاحب المعالم ان

المجاز وان كان مخالفاً للاصل لكن يجب المصير اليه اذا دل الدليل
عليه وقد بينا بالادلة السابقة انه حقيقة في الوجوب بخصوصه فلا بد من
كونه مجازا فيما عداه والا لزم الاشتراك المخالف للاصل المرجوح
بالنسبة الى المجاز اذا تعارضا اقول في اصل هذه الحجة وجوابها نظر اما
الحجة فضعيفة لان لزوم الاشتراك والمجاز ليس بمفسدة بعد ثبوت
وقوعهما في الكتاب والسنة واما الجواب فضعيف لان الادلة السابقة
التي استدل بها على كون صيغة افعل للوجوب ضعيفة وقد بينا
سابقا وجه ضعفها وضعف وجه رجحان المجاز على الاشتراك
ويمكن الاستدلال على كون صيغة الامر حقيقة في القدر المشترك
بان المتبادر من صيغة الامر طلب الفعل الاعم من الوجوب والندب
فاذا امرنا الله او رسوله او اوصياء رسوله بشيء مع قرينة الوجوب
فهو واجب يقينا ومع قرينة الندب فهو مندوب يقينا ومع عدم
القرينة فهو مشتبه والاحتياط ان لا يترك لان العقل يحكم بقبح
ترك ما لا يؤمن قبح تركه ويستحسن بلا ملامة تاركه احتج السيد المرتضى رحمه الله
على انها مشتركة لغة بانه لا شبهة في استعمال صيغة الامر في الايجاب
والندب معا في اللغة والتعارف والقران والسنة وظاهر الاستعمال
يقتضي الحقيقة وانما يعدل عنها بدليل قال وما استعمال اللفظة الواحدة

الادلة

في الشيئين

في الشيئين او الاشياء الا كاستعمالها في الشيء الواحد في الدلالة
على الحقيقة واحتج على كونها حقيقة في الوجوب بالنسبة الى العرف
الشرعي بحمل الصحابة كل امر ورد في القران والسنة على الوجوب
وكان يناظر بعضهم بعضا في مسائل مختلفة ومتى اورد احدهم
على صاحبه امرا من الله سبحانه او من رسوله صلى الله عليه وآله
لم يقل صاحبه هذا امر والامر يقتضي الندب او الوقف بين الوجوب
والندب بل اكتفوا في اللزوم والوجوب بالظاهر وهذا معلوم
ضرورة من عاداتهم ومعلوم ايضا ان ذلك من شان التابعين
لهم وتابعي التابعين فطال ما اختلفوا وتناظروا فلم يخرجوا عن
القانون الذي ذكرناه وهذا يدل على قيام الحجة عليهم بذلك حتى جرت
عادتهم وخرجوا عما يقتضيه مجرد وضع اللغة في هذا الباب قال
رحمه الله واما اصحابنا معشر الامامية فلا يختلفون في هذا الحكم الذي
ذكرناه وان اختلفوا في احكام هذه الالفاظ في موضوع اللغة ولم
يحملوا قط ظواهر هذه الالفاظ الا على ما بيناه ولم يتوقفوا على
الادلة وقد بينا في مواضع من كتبنا ان اجماع اصحابنا حجة قال صاحب
المعالم بعد نقل دليل السيد والجواب عن احتجاجه الاول انا قد بينا
ان الوجوب هو المتبادر من اطلاق الامر عرفا ثم ان مجرد استعمالها

فى الندب لا يقتضى كونه حقيقة ايضا بل يكون مجازا لوجود امارته وكونه خيرا من الاشتراك وقوله ان استعمال اللفظة الواحدة فى الشيئين او الاشياء كاستعمالها فى الشئ الواحد فى الدلالة على الحقيقة انما يصح اذا تساوت نسبة اللفظ الى الشيئين او الاشياء فى الاستعمال اما مع التفاوت بالتبادر وعدمه وبما اشبه هذا من علامات الحقيقة والمجاز فلا وقد بينا ثبوت التفاوت واما احتجاجه على انه فى العرف الشرعى للوجوب فيحقق ما ادعيناه اذ الظاهر ان حملهم له على الوجوب انما هو لكونه له لغة ولان تخصيص ذلك بعرفهم يستدعى تغيير اللفظ عن موضوعه اللغوى وهو مخالف للاصل هذا ولا يذهب عليك ان دعاءه فى اول الحجة استعمال الصيغة للوجوب والندب فى القرآن والسنة مناف لما ذكره من حمل الصحابة كل امر ورد فى القرآن او السنة على الوجوب فتامل اقول التحقيق فى الجواب ان مجرد استعمال لفظ الامر فى الوجوب او فى الندب لا يحكم بكونه حقيقة فيهما لعدم الدليل عليه وانا لا نسلم اتفاق الصحابة والتابعين من اصحابنا الامامية على حمل الامر الوارد فى الكتاب والسنة بدون انضمام القرينة على الوجوب بل الذى يقتضيه الكتاب والسنة المتواترة عدم اتباع الظنون والتوقف عند الاشتباه والعمل بالاحتياط وعلى هذا ينبغى ان يحمل عمل الصحابة

والتابعين

والتابعين من قدماء الامامية وقول صاحب المعالم رحمه الله فى الجواب ان الوجوب هو المتبادر من اطلاق الامر ضعيف لانا قد بينا ان المتبادر من لفظ الامر طلب الفعل دون الوجوب وقوله بل يكون مجازا لوجود اماراته وكونه خيرا من الاشتراك ليس بشئ لان امارات المجاز غير موجود فيه وكون المجاز خيرا من الاشتراك غير ثابت بالدليل احتج الذاهبون الى التوقف بانه لو ثبت كونه موضوعا لشئ من المعانى لثبت بدليل واللازم منتف لان الدليل اما العقل ولا مدخل له واما النقل وهو اما الاحاد ولا يفيد العلم او التواتر والعادة يقتضى امتناع عدم الاطلاع على المتواتر ممن يبحث ويجتهد فى الطلب فكان الواجب ان لا يختلف فيه قال صاحب المعالم بعد نقل هذا الاحتجاج والجواب منع الحصر فان ههنا قسما آخر وهو ثبوته بالادلة التى قدمناها ومرجعها الى تتبع مظان استعمال اللفظ والامارات الدالة على المقصود به عند الاطلاق وفيه نظر لان الامارات لا تفيد الا الظن والظن لا يغنى من الحق شيئا حجة من قال بالاشتراك بين الثلثة الاشياء استعماله فيها على حذو ما سبق فى احتجاج السيد على الاشتراك بين شيئين والجواب الجواب ودلايل ساير الاقوال والجواب عنها يظهر مما ذكرنا فذكرها تطويل بغير طايل

الحق ان صيغة الامر المجرد عن القراين لا اشعار فيها بوحدة ولا تكرار وانما

يدل على طلب الماهية هذا مذهب المحققين من الاصوليين وخالف في
ذلك قوم فقالوا بافادتها التكرار وهو المذهب المنسوب الى الاسفرا
ئيني وجماعة من الفقهاء والمتكلمين وقال قوم انه تقتضي المرة الواحدة
من غير زيادة عليها وتوقف جماعة فلم يدروا لايهما هي لنا ان المتبادر
من الامر طلب ايجاد حقيقة الفعل والمرة والتكرار خارجان عن حقيقته
كالزمان والمكان ونحوهما فكما ان قول القائل اضرب غير متناول للمكان
ولا الزمان ولا الة يقع بها الضرب كذلك غير متناول للعدد في كثرة ولا قلة
نعم لما كان اقل ما يمتثل به الامر هو المرة لم يكن بد من كونها مرادة وتحصل بها
الامتثال لصدق الحقيقة التي هي المطلوبة بالامر بها احتج الاولون بوجوه
احدها انها لو لم يكن للتكرار لما تكرر الصوم والصلوة وقد تكررا قطعا
والثاني ان النهي يقتضي التكرار فكذلك الامر قياسا عليه والثالث
ان الامر بالشيء نهي عن ضده والنهي يمنع عن المنهي عنه دائما فيلزم التكرار
في المامور به والجواب عن الاول المنع من الملازمة اذ لعل التكرار انما فهم من
دليل آخر سلمنا لكنه معارض بالحج فانه قد امر به ولا تكرار وعن الثاني من وجهين
احدهما انه قياس في اللغة وهو باطل وان قلنا بجوازه في الاحكام وثانيهما
بيان الفارق فان النهي يقتضي انتفاء الحقيقة وهو انما يكون بانتفائها في
جميع الاوقات والامر يقتضي اثباتها وهو يحصل بمرة وايضا التكرار في الا

مانع

مانع من فعل غير المامور به بخلافه في النهي اذ التروك تجتمع وتجامع كل فعل و
عن الثالث بالمنع من كون الامر بالشيء نهيا عن ضده وسنبين انشاء الله
ضعف دليل القائلين به واحتج من قال بالمرة بانه اذا قال السيد لعبده ادخل
الدار فدخلها مرة عد ممتثلا عرفا ولو كان للتكرار لما عد والجواب انه انما صار
ممتثلا لان المامور به وهو الحقيقة حصل بالمرة لا لان الامر ظاهر في المرة بخصوصها
واحتج المتوقفون بانه لو ثبت لثبت بدليل والعقل لا مدخل له والاحاد لا
تفيد والتواتر يمنع الخلاف والجواب بمنع حصر الدليل فيما ذكر فان سبق
المعنى الى الفهم من اللفظ امارة وضعه وقد بينا انه لا يتبادر من الامر الا طلب
ايجاد الفعل وذلك كاف في اثبات مثله   اعلم ان الناس
اختلفوا في ان الامر المعلق على شرط او صفة يتكرر بتكررهما اولا يتكرر فاطبق
القائلون باقتضاء الامر المطلق التكرار على القول بتكرره واما القائلون
بعدمه فاختلفوا في ذلك فنقل عن جماعة من الفقهاء والسيد المرتضى رحمه الله
القول بعدم تكرره بتكررهما وقال آخرون بتكرره مطلقا ونقل عن
فخر الدين وجماعة من المتاخرين انه لا يفيد التكرار من حيث اللفظ ويفيده
من حيث القياس والحق انه لا يفيد التكرار لنا ان من قال لغلامه ان
دخلت السوق فاشتر اللحم واعط زيدا درهما ان دخل الدار فانا نعلم
قطعا بانه يحصل الامتثال بشراء اللحم مرة واحدة وباعطاء درهم

واحدة والشراء والاعطاء مرة اخرى يحتاج الى امر آخر فظهر بما قلناه بطلان
قول من قال بانه يفيد التكرار لفظاً واما بطلان قول الرازي بانه يفيد التكرار
قياساً فعلى مذهبنا ظاهر لان القياس على مذهبنا فاسد لا يجوز العمل
به　　ذهب الشيخ رحمه الله وجماعة الى ان الامر المطلق يقتضي
الفور فلو اخر المكلف عصى وقال السيد رضي الله عنه هو مشترك بين
الفور والتراخي فيتوقف في تعيين المراد منه على دلالة تدل على ذلك
وذهب جماعة منهم المحقق ابو القسم بن سعيد والعلامة رحمهما الله الى
انه لا يدل على الفور ولا على التراخي بل على مطلق الفعل وايهما حصل كان
مجزياً ولنا ان مدلول الامر طلب حقيقة الفعل والفور والتراخي خارجان
عنها فان الفور والتراخي من صفات الفعل فلا دلالة له عليهما حجة القول
بالفور امور ستة الاول ان السيد اذا قال لعبده اسقني فاخر العبد السقي
من غير عذر عد عاصياً وذلك معلوم من العرف ولولا افادة الفور لم يعد
في العصاة واجيب عنه بان ذلك انما فهم بالقرينة لان العادة قاضية
بان طلب السقي انما يكون عند الحاجة اليه عاجلاً ومحل النزاع ما تكون الصيغة
فيه مجردة الثاني انه تعالى ذم ابليس لعنه الله على تركه للسجود لادم ع
بقوله سبحانه ما منعك ان لا تسجد اذ امرتك ولو لم يكن الامر للفور لم يتوجه
عليه الذم وكان له ان يقول انك لم تامرني بالبدار وسوف اسجد والجواب

فصل

الذم

ان الذم باعتبار كون الامر مقيداً بوقت معين ولم يات بالفعل فيه والدليل
على التقييد قوله تعالى فاذا سويته ونفخت فيه من روحي فقعوا له ساجدين
الثالث انه لو شرع التاخير لوجب ان يكون الى وقت معين واللازم
منتف اما الملازمة فلانه لولاه لكان الى آخر ازمنة الامكان اتفاقاً ولا
يستقيم لانه غير معلوم والجهل به يستلزم تكليف المحال اذ يجب على المكلف
حينئذ ان لا يؤخر الفعل عن وقت مع انه لا يعلم ذلك الوقت الذي كلف
بالمنع عن التاخير عنه واما انتفاء اللازم فلانه ليس في الامر اشعار
بتعيين الوقت ولا عليه دليل من خارج والجواب من وجهين احدهما
النقض بما لو صرح بجواز التاخير اذ لا نزاع في امكانه وثانيهما انه انما
يلزم تكليف المحال لو كان التاخير متعيناً اذ يجب حينئذ تعريف الوقت
الذي يؤخر اليه واما اذا كان جائزاً فلا لتمكنه من الامتثال بالمبادرة
فلا يلزم التكليف بالمحال الرابع قوله تعالى وسارعوا الى مغفرة من ربكم
فان المراد بالمغفرة سببها وهو فعل المامور به لا حقيقتها لانها فعل الله
سبحانه وتعالى فيستحيل مسارعة العبد اليها وحينئذ فيجب المسارعة الى
فعل المامور به وقوله تعالى فاستبقوا الخيرات فان فعل المامور به من الخيرات
فيجب الاستباق اليه وانما يتحقق المسارعة والاستباق بان يفعل
بالفور واجيب بان ذلك محمول على افضلية المسارعة والاستباق لا

على وجوبهما والا يوجب الفور فلا يتحقق المسارعة والاستباق لانهما
انما يتصوران في الموسع دون المضيق الا ترى انه لا يقال لمن قيل له
صم غدا فصام انه سارع اليه واستبق الحاصل ان العرف قاض
بان الاتيان بالمامور به في الوقت الذي لا يجوز تاخيره عنه لا تسمى مسارعة
واستباقا فلا بد من حمل الامر في الايتين على الندب الخامس ان كل
مخبر كالقائل زيد قايم وعمرو عالم وكل منشئ كالقائل هي طالق وانت
حر انما يقصد الزمان الحاضر فكذلك الامر الحاقا له بالاعم الاغلب و
جوابه اما اولا فبانه لا نسلم ان المنشئ يقصد الزمان الحاضر لان الانشاء
هو الكلام الذي لا يكون مقترنا بالزمان وان سلمنا فهو قياس في اللغة
قست الامر في افادته الفور على غيره من الخبر والانشاء وبطلانه بخصوصه
ظاهر واما ثانيا فبالفرق بينهما بان الامر لا يمكن توجهه الى الحال اذ ا
لحاصل لا يطلب بل الى الاستقبال اما مطلقا واما الاقرب لاقرب
الى الحال الذي هو عبارة عن الفور وكلاهما محتمل فلا يصار الى الحمل على
الثاني الا بدليل السادس ان النهي يفيد الفور فيفيده الامر لانه
طلب مثله وايضا الامر بالشيء نهي عن اضداده وهو يقتضي الفور والجواب
ان القياس باطل وكون الامر نهيا عن اضداده ممنوع احتج السيد
رحمه الله بان الامر قد يرد في القران واستعمال اهل اللغة ويراد به الفور

دفير

وقد يرد ويراد به التراخي وظاهر استعمال اللفظ في شيئين يقتضي انه حقيقة
فيهما ومشتركة بينهما وايضا فانه يحسن بلا شبهة ان يستفهم المامور مع فقد العادات
والامارات هل اريد منه التعجيل او التاخير والاستفهام لا يحسن الا مع
الاحتمال في اللفظ والجواب ان الذي يتبادر من اطلاق الامر ليس
الا طلب الفعل واما الفور والتراخي فانهما يفهمان من اللفظ بالقرينة ويكفي
في حسن الاستفهام كونه موضوعا للمعنى الاعم اذ قد يستفهم عن افراد المتواطي
لشيوع التجوز به عن احدها فيقصد بالاستفهام رفع الاحتمال ولهذا
يحسن فيما نحن فيه ان يجاب بالتخيير بين الامرين حيث يراد المفهوم من
حيث هو من دون ان يكون فيه خروج عن مدلول اللفظ ولو كان موضوعا
لكل واحد منهما بخصوصه لكان في ارادة التخيير بينهما منه خروج عن ظاهر
اللفظ وارتكاب للتجوز والمعلوم خلافه اقول يمكن الاستدلال على وجوب
الفور بالاحتياط وبيانه ان السيد المطاع اذا قال لعبده هيئ لنفسك
الزاد فاني سامرك بالسفر والعبد عالم بان السيد من عادته ان لا يعلم وقت
السفر ومع هذا ان اخر العبد تهيئة السفر فهو ملوم مذموم فان اخر ثم
وفق لتحصيل الزاد فهو مستحق للسخط والعذاب ويمكن ان يقال ان فعل
المامور به فورا بغير تاخير من باب مقدمة الواجب لان وقاية النفس
من العذاب واجب ولا ريب ان الوقاية متوقفة على اتيان المامور به

فوراً هذا التحقيق قد اتانى الله عليه فلله الحمد حتى يرضى قال صاحب المعالم
اذا قلنا بان الامر للفور ولم يات المكلف بالمامور به فى اول اوقات الامكان
فهل يجب عليه الاتيان به فى الثانى ام لا ذهب الى كل فريق احتج الاول
بان الامر يقتضى كون المامور فاعلاً على الاطلاق وذلك يوجب
استمرار الامر والثانى بان قوله افعل يجرى مجرى قوله افعل فى الآن الثانى
من الامر ولو صرح بذلك لما وجب الاتيان به فيما بعد هكذا نقل المحقق
والعلامة الاحتجاج ولم يرجحا شيئاً وبنى العلامة الخلاف على ان قول
القايل افعل هل معناه افعل فى الوقت الثانى فان عصيت ففى الثالث
وهكذا او معناه افعل فى الزمن الثانى غير مبين حال الزمن الثالث وما
بعده فان قلنا بالاول اقتضى الامر الفعل فى جميع الازمان وان قلنا
بالثانى لم تقتضيه فالمسئلة لغوية وقد سبقه الى مثل هذا الكلام بعض العامة
وهو وان كان صحيحاً الا انه قليل الجدوى اذ الاشكال انما هو فى
مدرك الوجهين الذين بنى عليهما الحكم لا فيهما فكان الواجب ان يبحث
عنه والتحقيق فى ذلك ان الادلة التى استدلوا بها على ان الامر للفور
ليس مفادها على تقدير تسليمها تقتضيه وهو اكثرها ومنها ما لا يدل على ذلك
وانما يدل على وجوب المبادرة الى امتثال الامر وهو الآيات المامور فيها
بالمسارعة والاستباق فمن اعتمد فى الاستدلال على الاول ليس له عن

متحد اول منها ما يدل على ان
الصيغة بنفسها

القول بسقوط الوجوب حيث مضى اول اوقات الامكان منتفيا لان
ارادة الوقت الاول على ذلك التقدير بعض مدلول صيغة الامر فكان بمنزلة
ان يقول اوجبت عليك الامر الفلانى فى اول اوقات الامكان ويصير
من قبيل الموقت ولا ريب فى فواته بفوات وقته ومن اعتمد على الاخير فله
ان يقول بوجوب الاتيان بالفعل فى الثانى لان الامر اقتضى بإطلاقه
وجوب الاتيان بالمامور به فى اى وقت كان مع ايجاب المسارعة و
الاستباق لم يصيره موقتا وانما اقتضى وجوب المبادرة فحيث يعصى
المكلف بمخالفته يبقى مفاد الامر الاول بحاله هذا والذى يظهر من
سياق كلامهم ارادة المعنى الاول فينبغى حينئذ القول بسقوط الوجوب
انتهى كلام صاحب المعالم اقول على ما حققناه من وجوب الفور احتياطاً
وان كان وجوبه من باب المقدمة لا يسقط وجوب المامور به بالتاخير وهو
ظاهر لكل من يتأمل

في مقدمة الواجب

اعلم ان الواجب
على قسمين احدهما ما يكون وجوبه مشروطاً بامر زايد على الامور المعتبرة
فى التكليف كالزكوة المتوقف وجوبها على حصول المال والحج المتوقف
وجوبه على الاستطاعة وثانيهما ما لا يكون كذلك وهو الواجب
المطلق والخلاف واقع فى وجوب مقدمة الواجب المطلق فذهب اكثر
المعتزلة والاشاعرة الى وجوبها شرطاً كان او سبباً او غيرهما مع كونه

مقدورا وفصل بعضهم فوافق في السبب وخالف في غيره فقال بعدم
وجوبه قال صاحب المعالم واشتهرت حكاية هذا القول عن المرتضى
رضي الله عنه وكلامه في الذريعة والشافي غير مطابق للحكاية ولكنه
توهم ذلك في بادي الراي حيث حكى فيهما عن بعض العامة اطلاق
القول بان الامر بالشي امر بما لا يتم الا به وقال ان الصحيح في ذلك
التفصيل بانه ان كان الذي لا يتم الشي الا به سببا فالامر بالمسبب
يجب ان يكون امرا به وان كان غير سبب وانما هو مقدمة للفعل و
الشرط فيه لم يجب ان يعقل من مجرد الامر انه امر به ثم اخذ في الاحتجاج
لما صار اليه وقال في جملته ان الامر ورد في الشريعة على ضربين احدهما
يقتضي ايجاب الفعل دون مقدماته كالزكوة والحج فانه لا يجب علينا
ان نكتسب المال ونحصل النصاب ونتمكن من الزاد والراحلة والضرب
الاخر يجب فيه مقدمات الفعل كما يجب في نفسه وهو الصلوة وما
جرى مجراها بالنسبة الى الوضوء فاذا انقسم الامر في الشرع الى قسمين
فكيف نجعلهما قسما واحدا وفرق في ذلك بين السبب وغيره بانه
محال ان يوجب علينا المسبب بشرط اتفاق وجود السبب اذ
مع وجود السبب لا بد من وجود المسبب الا ان يمنع مانع ومحال
ان يكلفنا الفعل بشرط وجود الفعل بخلاف مقدمات الافعال

فانه

فانه يجوز ان يكلفنا الصلوة بشرط ان يكون قد تكلفنا بالطهارة
كما في الزكوة والحج ومبنى على هذا في الشافي نقض استدلال المعتزلة
لوجوب نصب الامام على الرعية بان اقامة الحدود واجبة ولا يتم
الا به وهذا كما تراه ينادي بالمغايرة للمعنى المعروف في كتب الاصول
المشهورة لهذا الاصل وما اختاره السيد محل تامل وليس التعرض لتحقيق
حاله هنا بمهم فلنعد الى البحث في المعنى المعروف انتهى كلامه اقول
تحقيق المقام ان السيد في الذريعة لا يبحث عن مقدمة الواجب
بالمعنى الذي يبحث عنه المتاخرون بل حاصل كلامه في الذريعة ان الشارع
اذا امرنا بشيء له شرط فهل يجب علينا ذلك الشيء وجوبا مطلقا
حتى يجب علينا الاتيان بشرطه ام لا فذهب رحمه الله الى عدم وجوب
ذلك الشيء وجوبا مطلقا لاحتمال ان يكون واجبا مشروطا فيكون
واجبا بشرط اتفاق الشرط كالزكوة والحج فانهما واجبان
بشرط اتفاق النصاب والاستطاعة وتوضيح كلامه ان الواجب
ثلاثة انواع واجب مشروط كالزكوة والحج وواجب مطلق كالصلوة
فان وجوبها ليس مشروطا بالوضوء بل الوضوء شرط صحتها وواجب
يشتبه كونه مشروطا او مطلقا كاقامة الحدود فانه يشتبه كونها واجبا
مطلقا او مشروطا باتفاق وجود الامام فذهب السيد الى ان الا

اذا افاد وجوب شيء ذي شرط لا يحكم بوجوب الشرط لاحتمال ان يكون الوجوب
وجوبا مشروطا ويكون ايجاب المشروط بشرط اتفاق وجود الشرط والسيد
حيث ذهب الى عدم وجوب المقدمة في صورة اشتباه كون وجوب
ذي المقدمة مشروطا او مطلقا نقض استدلال المعتزلة على وجوب
نصب الامام وتوضيح الاستدلال ان المعتزلة استدلوا بان الله تعالى
امر باقامة الحدود واقامة الحدود متوقفة على وجود امام يقيم الحد فنصب
الامام واجب على الرعية وحاصل كلام السيد رحمه الله في نقض هذا
الاستدلال ان مقدمة الواجب التي هي نصب الامام غير واجب لانه
يحتمل ان يكون اقامة الحدود واجبة بشرط اتفاق وجود الامام فعلى هذا
التقدير لا يجب على الرعية نصب الامام ولا يخفى ان السيد رحمه الله مع
انه لا يقول بوجوب المقدمة بالمعنى المذكور قال رحمه الله ما حاصله ان
المقدمة ان كانت سببا تجب بوجوب ذي المقدمة كفري الاوداج
السبب القتل فانه يصير فري الاوداج واجبا بوجوب القتل لانه لا يحتمل
ان يكون القتل واجبا بشرط فري الاوداج ثم اعلم ان الحق ان مقدمة الواجب
سواء كان شرطا او سببا او غيرهما ليس بواجب لان الواجب على ما بينا
سابقا هو الذي امر به الشارع ولم يرخص في تركه وليس لصيغة الامر دلالة
على ايجابه بواحدة من الثلث وهو ظاهر ولا يمتنع عند العقل تصريح الامر

بانه

بانه غير واجب والاعتبار الصحيح بذلك شاهد ولو كان الامر مقتضيا الوجوب
لا يمتنع التصريح بنفيه احتج القائلون بوجوب المقدمة بانه لو لم يقتض الوجوب
في غير السبب ايضا لزم اما تكليف ما لا يطاق او خروج الواجب عن كونه
واجبا والتالي بقسميه باطل بيان الملازمة انه مع انتفاء الوجوب كما هو
المفروض يجوز تركه وحينئذ فان بقي ذلك الواجب واجبا لزم تكليف
ما لا يطاق اذ حصوله حال عدم ما يتوقف عليه ممتنع وان لم يبق واجبا
خرج الواجب المطلق عن كونه واجبا مطلقا وبيان بطلان كل من قسمي
اللازم ظاهر وايضا فان العقلاء لا يرتابون في ذم تارك المقدمة مطلقا
وهو دليل الوجوب والجواب عن الاول بمنع الملازمة فان الممتنع انما هو ايجاب
الفعل حال عدم ما يتوقف عليه وليس الاول لازما للثاني فانه لا يلزم
من عدم ايجاب الشيء عدم ذلك الشيء في نفسه وايضا فما ذكره بعينه وارد
على تقدير ايجاب ما يتوقف عليه الواجب فان ايجابه شرعا لا يستلزم
وجوده بل يجوز عدمه عقلا فعلى تقدير عدمه ان بقي التكليف بذلك
الواجب لزم تكليف ما لا يطاق والا خرج الواجب عن كونه واجبا وما
هو جوابكم عن هذا فهو جوابنا والتحقيق ان وجوب الفعل قد يتحقق حال
عدم ما يتوقف عليه ذلك الفعل لا بان يوقع في تلك الحال بل في الحال
التي بعدها اعني حال وجود ما يتوقف عليه الفعل وح لا يلزم منه التكليف

بالانطباق والجواب عنه قولنا ان العقلاء لا يرتابون في ذم تارك المقدمة
ان ذم العقلاء لتارك المقدمة ليس من جهة تركها بل من جهة عزمه على ترك
الواجب تذنيب اعلم ان المقدمة الواجب تنقسم الى ما يتوقف عليها
وجوده والى ما يتوقف عليها صحته والى ما يتوقف عليها العلم بوجوده
والاول قد يكون عقليا كتوقف الحج على قطع المسافة فانه ممتنع عقلا
ايقاع افعال الحج في مواضعها دون قطع المسافة وقد يكون شرعيا
كتوقف العتق على الملك لقوله عليه السلم لا عتق الا في ملك والثاني
كتوقف الصلوة على الطهارة والثالث كتوقف العلم بالاتيان بالصلوة
الى القبلة عند الاشتباه على الاتيان بها الى الجهات وكتوقف العلم
بها عند اشتباه الثوب الطاهر بالنجس على فعلها في الثوبين
اختلف الاصوليون في ان الامر بالشئ هل هو نهي عن ضده ام لا فذهب
بعضهم الى ان الامر بالشئ عين النهي عن الضد العام الذي هو الترك وعين
النهي عن الاضداد الخاصة التي هي الافعال المنافية لذلك الشئ المامور
وذهب بعضهم الى ان الامر بالشئ يستلزم النهي عن الضد وليس عينه وذهب
بعضهم الى ان الامر بالشئ ليس عين النهي عن الضد مطلقا ولا يستلزمه
وفصل بعضهم فقال انه نهي عن الضد العام دون الخاص والحق هو القول
الثالث لنا ان صيغة الامر لا تدل الا على طلب الفعل ولو دلت على النهي

عن الضد

عن الضد العام او الخاص لكانت دلالته بالمطابقة او التضمن او
الالتزام والثلثة منتفية اما المطابقة فلانه لا يتبادر منها الا طلب
الفعل واما التضمن فلان النهي ليس بجزء من طلب الفعل واما الالتزام
فلان شرطه اللزوم العقلي او العرفي ونحن نقطع بان تصور معنى صيغة
الامر وهو طلب الفعل لا يحصل منه الانتقال الى تصور النهي عن الضد
العام فضلا عن النهي عن الضد الخاص واحتج صاحب المعالم على
ان الامر بالشئ يستلزم النهي عن الضد العام وهو الترك بان الامر يفيد
الوجوب والوجوب مركب من امرين احدهما المنع من الترك فصيغة
الامر الدالة على الوجوب دالة على النهي عن الترك بالتضمن والجواب
انا لا نسلم ان الامر دال على الوجوب كما بيناه سابقا وان سلمنا فلا
نسلم ان النهي عن الترك جزؤه بل الواجب هو المامور به الذي لم يرخص في
تركه على ان النهي عن الترك ان كان جزءا للواجب لزم ان يكون الامر مفيدا
للتكرار لتضمنه معنى النهي الذي يفيده وقد بينا ان الامر غير مفيد للتكرار
احتج القائلون بالاستلزام بوجهين الاول ان حرمة النقيض جزء من
ماهية الوجوب فاللفظ الدال على الوجوب يدل على حرمة النقيض
بالتضمن والجواب بانا لا نسلم ان حرمة النقيض جزء من ماهية الوجوب
سواء كان مرادهم بالنقيض الترك او احد الاضداد الوجودية لانه ليس

مفهوم الوجوب لا كون الفعل مامورا به بشرط عدم رخصة الترك فعلى
هذا التقدير النهي عن الضد العام والنهي عن الاضداد الوجودية ليسا
جزءً لمفهوم الوجوب والوجه الثاني ان الايجاب طلب فعل يذم على تركه
ولا ذم الا على فعل لانه المقدور وما هو ههنا الا الكف عنه او فعل ضده
وكلاهما ضد الفعل والذم باحدهما كان يستلزم النهي عنه اذ لا ذم بما لم
ينه عنه والجواب المنع من انه لا ذم الا على فعل بل يذم على الترك وهو
مقدور وكف النفس مقدمته واحتج الذاهب الى انه عين النهي عن الضد
بانه لو لم يكن نفسه لكان اما مثله او ضده او خلافه واللازم باقسامه باطل
بيان الملازمة ان كل متغايرين اما ان يكونا متساويين في الصفات
النفسية او لا والمراد بالصفة النفسية ما لا تفتقر اتصاف الذات بها
الى تعقل امر زايد كالحدوث والتحيز له فان تساويا فيها فمثلان كسوادين
وبياضين والا فاما ان يتنافيا بانفسهما بان يمتنع اجتماعهما في محل
واحد بالنظر الى ذاتيهما او لا فان تنافيا كذلك فضدان كالسواد
والبياض والا فخلافان كالسواد والحلاوة ووجه انتفاء اللازم
باقسامه انهما لو كانا ضدين او مثلين لم يجتمعا في محل واحد وهما مجتمعان
ضرورة انه يتحقق في الحركة الامر بها والنهي عن السكون الذي هو ضدها
ولو كانا خلافين لجاز اجتماع كل منهما مع ضد الآخر لان ذلك حكم

الخلافين كاجتماع السواد وهو خلاف الحلاوة مع الحموضة فكان
يجوز ان يجتمع الامر بالشيء مع ضد النهي عن ضده وهو الامر بضده
لكن ذلك محال لانهما نقيضان اذ يعد افعل هذا وافعل ضده امرا متناقضا
كما يعد فعله وفعل ضده خبرا متناقضا واما لانه تكليف بغير الممكن وانه
محال والجواب ولا نمنع ما زعموا انه لازم للخلافين وهو اجتماع كل
مع ضد الآخر لان الخلافين قد يكونان متلازمين فيستحيل فيهما ذلك
اذ اجتماع احد المتلازمين مع الشيء يوجب اجتماع الآخر معه فيلزم
اجتماع كل مع ضده وهو محال وقد يكونان ضدين لامر واحد كالنوم
للعلم والقدرة فاجتماع كل مع ضد الآخر يستلزم اجتماع الضدين و
ثانيا ان الامر بالضدين ممكن غير محال ولكن العاقل لا يامر بهما لقبحه
احتج المفصلون على انتفاء الاقتضاء لفظا بمثل ما ذكرناه في بيان
ما اخترناه وعلى ثبوته معنى بوجهين احدهما ان فعل الواجب الذي
الذي هو المامور به لا يتم الا بترك ضده وما لا يتم الواجب الا به فهو
واجب حينئذ فيجب ترك فعل الضد الخاص وهو معنى النهي عنه والجواب
بانا نمنع وجوب ما لا يتم الواجب الا به وقد تقدم الدليل على عدم
وجوبه والثاني ان فعل الضد الخاص مستلزم لترك المامور به
وهو محرم قطعا فيحرم الضد ايضا لان مستلزم المحرم محرم والجواب

بمنع كون المستلزم لترك المامور به محرما لانه ليس عليه دليل عقلي ولا
نقلي بل كما لا يجب مقدمة الواجب لا يحرم مقدمة الحرام واستدل الفاضل
المدقق التقي مولانا احمد الاردبيلي على اقتضاء الامر بالشيء النهي
عن ضده وهذه العبارة المنقولة عنه في وقت وجوب امر مضيق
لو لم يكن الضد الخاص حراما لجاز فرضنا فعله والاتصاف به مع
ذلك الوصف في هذا الوقت هل يجب في ذلك الامر المطلق المضيق
ام لا فعلى الاول يلزم التكليف بايجاد ضد في وقت وجود ضده وهو
تكليف بالجمع بين الضدين ولا شك انه محال وعلى الثاني يلزم خروج
الواجب المضيق عن كونه كذلك وهو خلاف المفروض مثلا لو قيل بوجوب
اداء مال الناس الذي فرض كونه ضدا للصلوة في وقت لا اتصاف
بها والاشتغال في سعة الوقت يلزم التكليف باجتماع الضدين لانه
في الحقيقة تكليف بالحركة والسكون وذلك معلوم البطلان ولو لم يكن
واجبا خرج عن كونه واجبا وهو خلاف المفروض فيلزم كون الصلوة
حينئذ منهية والنهي موجب للبطلان والا يلزم كون الشيء واجبا
حراما وهو باطل وهما نا بتان في محله ولو تنزلنا عن ذلك قلنا يلزم من
الامر المذكور عدم كون الضد الخاص واجبا لتم المطلوب وهو بطلان
الضد الخاص في وقت ذلك المامور به وهذا في غاية الوضوح لانه على

تقدير وجود ذلك الخاص والاشتغال به هل يجب في ذلك الاوان الى
الكلام الى اخر الدليل فيكون باطلا فلا يكون مطلوبا للشارع لاستلزامه
المحال وعلى تقدير عدم الاشتغال ايضا واضح اذ يلزم على التقدير الثاني
محذوره بعينه والتكليف بالضد مع تجويز وجود ضده على التقدير الاول
انتهى كلامه على الله مقامه اقول يمكن الجواب عن قوله فمع ذلك الوصف
في هذا الوقت هل يجب في ذلك الامر المطلق المضيق ام لا فعلى الاول
يلزم التكليف بايجاد ضد في وقت وجود ضده وهو تكليف بالجمع
بين الضدين ولا شك انه محال وعلى الثاني يلزم خروج الواجب المضيق
عن كونه كذلك وهو خلاف المفروض باختيار الشق الاول ولا يلزم محذور
لانه انما يلزم التكليف بالجمع بين الضدين على تقدير وجوب المامور به
في وقت ايجاد الضد او كان التكليف به وجوبه مشروطا بايجاد الضد
او كان الضدان واجبين مضيقين في ذلك الوقت اما اذا لم يكن
الضد واجبا او كان واجبا موسعا باختياره او وقعه المامور في ذلك
الوقت لم يكن المامور به مشروطا بايقاعه في وقت وجود الضد لم
يلزم التكليف بالجمع بين الضدين وكيف يكون تكليفا بالضدين مع
ان المامور يجوز له عدم ايقاع الضد في ذلك الوقت ولنا ان نقلب
الدليل المذكور ونقول ليس الامر بالواجب المطلق المضيق نهيا عن

ضده لانه لو كان منهيا عن ضده لكان الضد حراما فامكن له فعله لانه لو لم
يمكن فعله لم يكن مقدورا فلم يكن حراما واذا كان ممكنا فله فعله والاتصاف
به فمع ذلك الوصف في ذلك الوقت هل يجب المامور به المضيق ام لا فعلى
الاول التكليف بايجاد ضده في وقت وجود ضده وهو تكليف بالجمع بين الضدين
وعلى الثاني يلزم خروج الواجب المطلق المضيق عن كونه كذلك وهو خلاف
المفروض والجواب الجواب مسئلة اعلم ان ما يجوز تركه لا يجوز ان يكون
فعله واجبا خالف في ذلك ابو القاسم الكعبي وبعض الفقهاء اما الكعبي
فزعم ان المباح واجب واما الفقهاء فقالوا بوجوب الصوم على المريض
والمسافر والحايض مع جواز تركه لهم والحق الاول لنا ان الواجب لا يجوز
تركه فلو كان صادقا على ما يجوز تركه لزم اجتماع النقيضين وانه محال احتج
الكعبي بان المباح ترك الحرام وترك الحرام واجب ينتج ان المباح واجب
والجواب المنع من كون المباح ترك الحرام بل قد يترك به الحرام ولا يلزم من
وجوب الترك وجوبه لتحصيل الترك مع امكان حصوله بغيره اذ الترك
قد يحصل بفعل غير المباح كالواجبات والمندوبات والمحرمات والتحقيق ان
سبب ترك الحرام هو كف النفس عنه لا الافعال المذكورة فيندفع
شبهة الكعبي وما عما اورده بعض الناظرين وهو ان ترك الحرام لا يتم الا باحد
هذه الافعال فيكون احدها لا بعينه واجبا ويلزم الكعبي كون المندوبات

بل المحرمات اذا ترك بها حرام آخر واجبة وانتفاء الاحكام الخمسة ما عدا الواجب
والحرام وهو خلاف الاجماع واعتذر بانه لا امتناع في كون الشيء واجبا
وحراما او مندوبا وواجبا باعتبارين كما ذكر وان الصلوة في الدار المغصوبة و
تاول الاجماع بان هذه الاحكام لاحقة للفعل بالنظر الى ذاته مع قطع
النظر عن توقف ترك الحرام عليه واحتج بعض الفقهاء على قولهم وهو وجوب
الصوم على المريض والمسافر والحايض بان ما ياتون به بعد زوال اعذارهم
يكون قضاء لما كان واجبا عليهم لقوله تعالى فمن شهد منكم الشهر فليصمه وهولاء
قد شهدوا الشهر فيجب عليهم صومه ولان كلا من هولاء ينوي بصومه فيما بعد
قضاء رمضان وهو يعطي وجوبه واجيب بان وجوب الشيء وجواز
تركه لو تحققا في شيء لزم اجتماع المتنافيين وانه محال وبمنع شمول الآية
لهم بل الاية دالة على وجوب العدة من الايام الاخر والقضاء لا يتوقف
على وجوب الاداء بل على تحقق سبب الوجوب فصل اعلم ان
وجوب الشيء اذا نسخ هل يبقى جوازه ام لا ذهب فخر الدين واتباعه الى
الاول وهو مختار العلامة في التهذيب وذهب الغزالي والعلامة في
النهاية الى الثاني وهو الحق لنا ان الامر انما يدل على الجواز بالمعنى الاعم
اعني الاذن في الفعل فقط وهو قدر مشترك بين الوجوب والندب
والاباحة والكراهة فلا يتقوم الا بما فيه من القيود ولا يدخل في الوجود

بدون ضم الشئ منها اليه فادعاه بقائه بنفسه بعد نسخ الوجوب غير معقول
والقول بانضمام الاذن فى الترك اليه باعتبار لزومه لرفع منع الذى
اقتضاه النسخ موقوف على كون النسخ بالمنع من الترك الذى هو جزء
مفهوم الوجوب دون المجموع وذلك غير معلوم اذ النزاع فى النسخ الواقع
بلفظ نسخت الوجوب ونحوه وهو كما يحتمل التعلق بالجزء الذى هو المنع من
الترك لكون رفعه كافيا فى رفع مفهوم الكل كذلك يحتمل التعلق بالمجموع
فمع هذا الاحتمال لا يحصل العلم ببقاء الاذن واستدل العلامة فى
التهذيب بما تقريره ان المقتضى للجواز موجود والمانع منه مفقود فوجب
القول بتحققه اما الاول فلان الامر متحقق وهو مقتضى للوجوب والوجوب
هيئة مركبة من الجواز والمنع من الترك فيكون مقتضيا لكل منهما ضرورة
كون المقتضى للمركب مقتضيا لكل جزء من اجزائه واما كون المانع منه مفقودا
لان الموانع كلها منتفية بحكم الاصل ما عدا نسخ الوجوب وهو غير صالح للمانعية
لانه انما يقتضى رفع الوجوب المركب من الجزئين المذكورين ورفع المركب
قد يكون برفع جزئيه معا وقد يكون برفع احدهما فهو اعم منهما والعام لا
يدل على الخاص مطلقا فاذن لا دلالة لنسخ الوجوب على رفع الجواز
فلا يكون مانعا منه وهو المطلوب والجواب بان المقتضى للمركب وهو
الامر يقتضى الجواز مع القيد وهو المنع من الترك فاذا زال القيد فلا

يبقى للجواز مقتض على تقدير التسليم فكما يحتمل ان يكون النسخ متعلقا
بالقيد وهو المنع من الترك يحتمل التعلق بالمجموع فلا يبقى قيد ولا مقيد
فبقاء الجواز مشكوك فيه وترجيح الاحتمال الاول بان الاصل عدم تعلق
النسخ بالجميع ضعيف لان الاستصحاب عندى ليس بحجة مع ان هذه
الاصالة معارضة باصالة عدم حصول حكم آخر باضافة قيد آخر
وهو الاذن فى الترك ثم لا يخفى ان دليل الخصم لو تم لكان دالا على
بقاء الاستحباب لا الجواز فقط كما هو المشهور على السنتهم بدون
الاباحة ولا الاعم منه ومن الاستحباب وبيان وجه الدلالة ان
الوجوب لما كان مركبا من الاذن فى الفعل وكونه راجحا ممنوعا من تركه
وكان رفع المنع من الترك كافيا فى رفع حقيقة الوجوب لا جرم
كان الباقى من مفهومه هو الاذن فى الفعل مع رجحانه فاذا انضم
اليه الاذن فى الترك على ما اقتضاه الناسخ تكملت قيود الندب و
كان هو الباقى **فصل** اعلم ان الاصوليين اختلفوا فى ان الامر
المعلق على شرط بكلمة ان هل يجب عدمه عند عدم ذلك الشرط
ام لا فذهب القاضيان وابو عبد الله البصرى الى انه لا يجب و
ذهب ابو الحسين البصرى وابن شريح وجماعة من الشافعية وابو الحسن
الكرخى الى الوجوب وهو اختيار فخر الدين الرازى واتباعه وجماعة

من اصحابنا منهم العلامة وذهب جماعة من المحققين من اصحابنا منهم
المرتضى علم الهدى الى الاولى وهو المذهب الصحيح لنا انه لو دل لكان
احدى الثلث وهي كلها منتفية وسيجيء بيانه في جواب دليل المثبتين
احتج المثبتون على مدعاهم بوجوه **الاول** ان الشيء المقترن بحرف
ان شرط لما علق عليه ومتى كان كذلك وجب عدم ذلك المعلق
عند عدمه اما الاول فلاتفاق النحاة على تسمية ان حرف شرط ويعنون
بذلك ان ما يقترن به شرط للجزاء المعلق عليه والاصل في الاستعمال
الحقيقة ولانه لو لم يكن في اللغة كذلك لزم النقل المخالف للاصل
واما الثاني فلان شرط الشيء ما ينتفي ذلك الشيء عند انتفائه لاتفاق الفقهاء
على تسمية الوضوء شرطا لصحة الصلوة والحول شرطا لوجوب الزكوة و
يعنون بذلك انتفاء الصلوة عند انتفاء الوضوء وانتفاء الزكوة
عند انتفاء الحول والاصل في الاستعمال الحقيقة ولعدم استلزام
الشرط وجود مشروطه وتاثيره فيه وح لو لم يستلزم عدمه عدم مشروطه
خرج عن كونه شرطا اذ لو كان شرطا لم مع انتفاء التلازم بينهما وجودا
وعدما لكان كل شيء شرطا لكل شيء وهو باطل اتفاقا وفيه نظر لان المتبادر
الى الفهم من الشرطية انما هو لزوم المعلق لما علق عليه وجودا لا عدما
لهذا حكم بان استثناء نقيض تالي الشرطية ينتج نقيض مقدمها واستثناء

نقيض

نقيض مقدمها غير منتج شيئا فما بناه ظهر بطلان قولهم ولعدم استلزام
الى قوله وهو باطل اتفاقا ان يعلى بن امية فهم من تعليق القصر
على الخوف بكلمة ان عدم القصر عند عدم الخوف حيث سال عمر بن الخطاب
وقال له ما بالنا نقصر وقد امنا وقد قال تعالى واذا ضربتم في الارض فليس
عليكم جناح ان تقصروا من الصلوة ان خفتم وفهم عمر ايضا ذلك لقوله
لقد عجبت مما عجبت منه فسالت النبي صلى الله عليه واله عن ذلك فقال
تلك صدقة تصدق الله بها عليكم فاقبلوا صدقته وفهم المذكورين لزوم
عدم المعلق لعدم المعلق عليه وهما من اهل اللسان مع تقرير الرسول
صلى الله عليه واله اياهما على ذلك دليل على المدعى واعترض بالمنع من
فهمهما ذلك والتعجب لم يكن من انتفاء المعلق عند عدم المعلق عليه بل
من عدم تحقق المقتضي وهو الاتمام عند تحقق المقتضي لانهما عقلا من
الايات الواردة في وجوب الصلوة وجوب الاتمام وان حالة الخوف
مستثناة منها فبقي ما عداها ثابتا على اصله وهو الاتمام فانه قد ورد
عن عايشة ان كلا من صلوتي الحضر والسفر كانت ركعتين فاقرت صلوة
السفر وزيد في صلوة الحضر وفيه نظر لان الرواية ضعيفة وعلى تقدير
صحتها نقول لو كان كذلك لم تطلق على صلوة السفر انها مقصورة ولم يكن فعلها قصرا كما هو صلوة
اسم لما جرى لا قصا عليه فاطلاق لفظ القصر في الاية دليل على الصبح اذ المقصورة صح

سبق وجوب الاتمام قوله تعالى استغفر لهم او لا تستغفر لهم
ان تستغفر لهم سبعين مرة فلن يغفر الله لهم ذلك بانهم كفروا بالله و
رسوله والله لا يهدي القوم الفاسقين فقال النبي صلى الله عليه وآله
والله لازيدن على السبعين وهذا يدل على انه عليه السلم فهم ان عدم الشرط
اعني الاقتصار على السبعين يقتضي لعدم المشروط اعني عدم الغفران
وهو المدعى والجواب بالمنع من صحة الخبر لانه عليه السلم لا يستغفر للكفار
وفاقا ولانه عليه السلم اعرف الخلق بمعاني الكلام وذكر السبعين جرى
مبالغة في اليأس وقطع الطمع عن الغفران كقول القائل اشفع او لا
تشفع ان تشفع لهم سبعين مرة لم اقبل شفاعتك سلمنا لكن لا نم
انه ع فهم ما ذكرتم اذ ليس في كلامه ع ما يدل على انه يزيد على السبعين
ليغفر لهم ومن المحتمل ان يكون ذلك لاستمالة قلوب الاحياء منهم و
لترغيبهم في الدين او لمصلحة رآها في ذلك وفيه ايضا نظر فانه ع لم
يفهم انتفاء المشروط لانتفاء شرطه اذ لا يجب الغفران لهم على تقدير الزيادة
على السبعين اتفاقا بل انما فهم جواز عدم المشروط عند عدم شرطه وليس
هو المدعى لا لزومه واستدل صاحب المعالم رحمه الله على هذا المدعى
بان قول القائل اعط زيدا درهما ان اكرمك يجري في العرف مجرى
قولنا الشرط في اعطائه اكرامك والمتبادر من هذا انتفاء الاعطاء عند
اشتفاء

انتفاء الاكرام فيكون الاول ايضا هكذا والجواب المنع من كون
الاول جاريا مجرى الثاني ولا يتبادر قطعا من الاول انتفاء الاعطاء
عند انتفاء الاكرام اختلف الاصوليون في اقتضاء
التعليق على الصفة نفي الحكم عند انتفائها فاثبته قوم وهو القول
المنسوب الى الشيخ والشهيد في الذكرى ونفاه جماعة وهو القول المنسوب
الى السيد والمحقق والعلامه وكثير من الناس وهو التحقيق لنا انه لو دل
لكانت احدى الثلث وهي باسرها منتفية اما الملازمه فبينه واما انتفاء
اللازم فظاهر بالنسبة الى المطابقة والتضمن اذ نفي الحكم عن غير محل الوصف
ليس عين اثباته فيه ولا جزءه ولانه لو كان كذلك لكانت الدلالة
بالمنطوق فلا بالمفهوم والخصم معترف بفساده واما بالنسبة الى الالتزام
فلانه لا ملازمه في الذهن ولا في العرف بين ثبوت الحكم عند صفة كوجوب
الزكوة في السائمه مثلا وانتفائه عند اخرى كعدم وجوبها في المعلوفه
واحتجوا بانه لو ثبت الحكم مع انتفاء الصفة لعرى تعليقه عليها عن الفائدة
وجرى مجرى قولك الانسان الابيض لا يعلم الغيوب والاسود اذا نام
لا يبصر والجواب المنع من الملازمة اذ الفائدة غير منحصرة فيما ذكرتموه بل هي
كثيره منها شدة الاهتمام ببيان حكم محل الوصف اما لاحتياج السامع
الى بيانه كان يكون مالكا للسائمة مثلا دون غيرها او لدفع توهم عدم

تناول الحكم له كما في قوله تعالى ولا تقتلوا اولادكم خشية املاق فلانه لولا
التصريح بالخشية لامكن ان يتوهم جواز القتل معها فدل ذكرها على ثبوت
التحريم عندها ايض ومنها ان تكون المصلحة مقتضية لاعلام حكم الصفة
بالنص وما عداها بالبحث الفحص ومنها وقوع السؤال عن محل الوصف
دون غيره فيجاب على طبقه او تقدم بيان حكم الغير ونحو هذا من قبيل واعترض
بان الخصم انما يقول باقتضاء التخصيص بالوصف نفي الحكم عن غير محله
اذا لم يظهر للتخصيص فائدة سواه فحينئذ يتحقق ما ذكرتموه من الفوايد لا ينفي
من محل النزاع في شيء وجوابه ان المدعى عدم وجدان صورة لا تحتمل فائدة
من تلك الفوايد وذلك كاف في الاستغناء عن اقتضاء النفي الذي
صرتم اليه صوناً لكلام البلغاء عن التخصيص لا لفائدة اذ مع احتمال عائدة
منها يحصل الصون ومبادي ما لا بد في الحكم منه فيحتاج اثبات ما سواه الى
دليل واما تمثيلهم في الحجة بالابيض والاسود فلا نسلم ان المقتضي لاستهجانه
هو عدم انتفاء الحكم فيه عند عدم الوصف وانما هو كونه بياناً للواضحات

فصل في بيان التقييد بالغاية قال صاحب المعالم والاصح ان التقييد بالغاية
يدل على مخالفة ما بعدها لما قبلها وفاقاً لاكثر المحققين وخالف في ذلك
السيد رضه فقال تعليق الحكم بغاية انما يدل على ثبوته الى تلك الغاية وما
بعدها يعلم انتفاؤه او اثباته بدليل ووافقه على هذا بعض العامة لنا ان قول

القائل

القائل صوموا الى الليل معناه آخر وجوب الصوم مجيء الليل فلو فرض ثبوت
الوجوب بعد مجيئه لم يكن الليل آخراً وهو خلاف المنطوق احتج السيد رحمه الله
بنحو ما سبق في الاحتجاج على نفي دلالة التخصيص بالوصف حتى انه قال
من فرق بين تعليق الحكم بصفة وتعليقه بغاية ليس معه الا الدعوى
وهو كالناقض لفرقه بين امرين لا فرق بينهما فان قال فاي معنى لقوله تعالى
ثم اتموا الصيام الى الليل اذا كان ما بعد الليل يجوز ان يكون فيه صوم
قلنا واي معنى لقوله عليه السلام في سائمة الغنم الزكوة والمعلوفة مثلها فان قيل
لا يمتنع ان تكون المصلحة في ان يعلم ثبوت الزكوة في السائمة بهذا
النص ويعلم ثبوتها في المعلوفة بدليل آخر قلنا كذلك لا يمتنع فيما علق
بغاية حرفاً بحرف والجواب المنع من مساواته للتعليق بالصفة فان اللزوم
هنا ظاهر اذ لا ينفك تصور الصوم المقيد بكون آخره الليل مثلاً عن
عدمه في الليل بخلافه هناك كما علمت ومبالغة السيد رحمه الله في التسوية
بينهما لا وجه لها بل التحقيق ما ذكره بعض الافاضل من انه اقوى دلالة
من التعليق بالشرط ولهذا قال بدلالته كل من قال بدلالة الشرط وبعض
من لم يقل بها اقول التحقيق ما اختاره السيد ولا نسلم ان قول القائل صوموا
الى الليل معناه آخر وجوب الصوم مجيء الليل حتى لو فرض وجوب الصوم
بعد مجيء الليل يكون مخالفاً للمنطوق وما ذكره السيد في اثبات المدعى

صحيح حينئذ لا باس به ولا يرد عليه ما اورد   قال صاحب
المعالم قال اكثر مخالفينا ان الامر بالفعل المشروط جايز وان علم
الآمر انتفاء شرطه وربما تعدى بعض مناظريهم فاجازه وان علم
المامور ايضاً مع نقل كثير منهم الاتفاق على منعه وشرط اصحابنا
في جوازه مع انتفاء الشرط كون الآمر جاهلاً بالانتفاء كان
يامر السيد عبده بالفعل في غد مثلاً ويتفق موته قبله فان الامر جائز
باعتبار عدم العلم بانتفاء الشرط ويكون مشروطاً ببقاء العبد الى
الوقت المعين واما مع علم الآمر كامر الله تعالى زيداً بصوم غد
وهو يعلم موته فيه فليس بجائز وهو الحق ثم نقل بعد كلام عن السيد
المرتضى انه قال في الفقهاء والمتكلمين من يجوز ان يامر الله تعالى
بشرط ان لا يمنع المكلف من الفعل او بشرط ان يقدره ويزعمون
انه يكون مامورا بذلك مع المنع وهذا غلط لان الشرط انما يحسن
فيمن لا يعلم العواقب ولا طريق له الى علمها فاما العالم بالعواقب
وباحوال المكلف فلا يجوز ان يامره بشرط قال والذي يبين ذلك
ان الرسول صلوات الله عليه لو اعلمنا ان زيداً لا يتمكن من الفعل
في وقت مخصوص قبح منا ان نامره بذلك لا محالة وانما حسن
دخول الشرط فيمن نامره فقد علمنا بصفته في المستقبل الى آخر كلامه

ثم قال صاحب المعالم احتج المجوزون بوجوه الاول لو لم يصح
التكليف بما علم عدم شرطه لم يعص احد والتالي باطل بالضرورة
من الدين وبيان الملازمة ان كل ما لم يقع فقد انتفى شرط من شروطه
واقلها ارادة المكلف له فلا تكليف به فلا معصية   لو لم يصح
لم يعلم احد انه مكلف والتالي باطل اما الملازمة فلانه مع الفعل
وبعده ينقطع التكليف وقبله لا يعلم لجواز ان لا يوجد شرط من شروطه
فلا يكون مكلفاً لا يقال قد يحصل له العلم قبل الفعل اذا كان الوقت
متسعاً واجتمعت الشرايط عند دخول الوقت وذلك كاف في تحقق
التكليف لانا نقول نحن نفرض الوقت المتسع زمناً زمناً ونردد
في كل جزء فانه مع الفعل فيه وبعده ينقطع وقبل الفعل يجوز ان لا
يبقى بصفة التكليف في الجزء الاخر فلا يعلم حصول الشرط الذي
هو بقاؤه بالصفة فيه فلا يعلم التكليف واما بطلان اللازم فبالضرورة
لو لم يصح لم يعلم ابرهيم عليه السلم وجوب ذبح ولده لانتفاء شرطه
عند وقته وهو عدم النسخ وقد علمه والا لم يقدم على ذبح ولده ولم
يحتج الى فداء   كما ان الامر يحسن بمصالح تنشا من المامور به كذلك
يحسن بمصالح تنشا من نفس الامر وموضع النزاع من هذا القبيل فان المكلف
من حيث عدم علمه بامتناع فعل المامور به ربما يوطن نفسه على الامتثال

فيحصل له بذلك لطف في الآخرة وفي الدنيا الانزجار عن القبيح الآتي
ان السيد قد يستصلح بعض عبيده باوامر يعزم عليها مع عزمه على
نسخها امتحانا له والانسان قد يقول لغيره وكلتك في بيع عبدي
مثلا مع علمه بانه سيعزله اذا كان غرضه استمالة الوكيل او امتحانه في
امر العبد والجواب عن الاول ظاهر مما حققه السيد رحمه الله اذ ليس
نزاعنا في مطلق شرط الوقوع وانما هو في شرط الذي يتوقف عليه تمكن المكلف
شرعا وقدرته على امتثال الامر وليست الارادة منه قطعا والملازمة انما
تتم بتقدير كونها منه وحينئذ فتوجه المنع عليها جلي وعن الثاني
المنع من بطلان اللازم وادعاء الضرورة فيه مكابرة وبهتان وقد
نقل عن السيد رضي الله عنه في تتمة تنقيح المقام ما يتضح به سند هذا المنع
فقال ولهذا نذهب الى انه لا يعلم بانه مامور بالفعل الا بعد تقضي الوقت
وخروجه فيعلم انه كان مامورا به وليس يجب اذا لم يعلم قطعا انه مامور
ان يسقط عنه وجوب التحرز لانه اذا جاء وقت الفعل وهو صحيح سليم
وهذه امارة يغلب معها الظن ببقائه فوجب ان يتحرز من ترك
الفعل والتقصير فيه ولا يتحرز من ذلك الا بالشروع في الفعل و
الابتداء به ولذلك مثال في العقل وهو ان المشاهد للسبع من بعد مع
تجويزه ان يخترمه السبع قبل ان يصل اليه يلزمه التحرز منه لما ذكرناه ولا

اذ الزمه التحرز ان يكون عالما ببقاء السبع وتمكنه من الاضرار به وهذا
الكلام جيد ما عليه في توجيه المنع من مزيد وبه يظهر الجواب عن استدلال
بعضهم على حصول العلم بالتكليف قبل الفعل بانعقاد الاجماع على وجوب
الشروع فيها بنية الفرض اذ يكفي في وجوب نية الفرض غلبة الظن بالبقاء
والتمكن حيث لا سبيل الى القطع فلا دلالة له على حصول العلم وعن الثالث
بالمنع من تكليف ابرهيم عليه السلم بالذبح الذي هو فري الاوداج بل كلفه بمقدماته
كالاضجاع وتناول المدية وما يجري مجرى ذلك والدليل على هذا قوله تعالى
وناديناه ان يا ابرهيم قد صدقت الرؤيا فاما جزعه ع فلاشفاقه من ان
يؤمر بعد مقدمات الذبح به نفسه لجريان العادة بذلك واما الفداء فيجوز ان
يكون عما ظن انه سيؤمر به من الذبح او عن مقدمات الذبح زيادة على ما فعله
لم يكن قد امر بها اذ لا يجب في الفدية ان يكون من جنس المفدى واجيب
عن الرابع انه لو سلم لم يكن الطلب هناك للفعل لما قد علم من امتناعه بل
للعزم على الفعل والانقياد اليه والامتثال وليس النزاع فيه بل في نفس
الفعل واما ما ذكر من المثال فانما يحسن لمكان التوصل الى تحصيل العلم
بحال العبد والوكيل وذلك ممتنع في حقه تعالى انتهى كلام صاحب المعالم
اقول الجواب عن الدليلين الاول موجه ولكن في الجواب عن الثالث
والرابع نظر لان الجواب المذكور عنهما مبني على عدم جواز النسخ قبل

الفعل وهو على ما ذكره الشيخ في العده مذهب للمتكلمين من المعتزله واكثر
اصحاب ابي حنيفه والبعض اصحاب الشافعي ويختار للشيخ والمرتضى رحمهما
الله وهذا القول ضعيف والتحقيق ان النسخ قبل الفعل جايز وهو مذهب
شيخنا ابي عبد الله المفيد ومما يدل عليه قوله تعالى يمحوا الله ما يشاء ويثبت
وعنده ام الكتاب ويدل عليه ايضا ما صح ان الله تعالى اوجب
على نبينا صلى الله عليه وآله ليلة المعراج خمسين صلوة ثم انزلها الى
خمس قبل وقت الفعل ويدل عليه ايضا الايه المذكوره المشتمله على امر
ابرهيم بالذبح وما ذكر في التاويل من انه كان مامورا بمقدمات الفعل
والفداء كان عنها لا وجه له وما استدلوا به على عدم جواز النسخ قبل وقت
الفعل ضعيف استدل الشيخ رحمه الله في العده على هذا المدعى بان
الامر بالفعل ثم النهي عنه قبل الفعل قبيح من وجهين احدهما ان ذلك
الفعل لا يخلو من ان يكون قبيحا او حسنا فان كان قبيحا فالامر به
قبيح وان كان حسنا فالنهي عنه قبيح وهذا يوجب كونه فاعلا للقبيح تعالى
الله عن ذلك والوجه الاخر انه يودي الى البدا لانه لو كان حال الامر
به عالما بما كان عليه قبل الامر لما نهى عنه فدل نهيه على انه قد ظهر له من حاله ما لم
يكن ظاهرا او استتر عنه ما كان عالما به وكل ذلك لا يجوز عليه تعالى اقول
ان النسخ قبل الفعل جايز وهذا الدليل مدخول لانا نختار الشق الثاني و

نقول

نقول ان الفعل كذبح الولد مثلا كان حسنا فامر الله به ابرهيم عليه السلم فلما رضي بامر الله
بامتثال الامر وعزم على الذبح واتى بالمقدمات وانقاد الولد للذبح صار
ترك الذبح راجحا فحال الله بين ابرهيم وبين الذبح ولا يلزم منه ارتكاب
القبيح ولا البداء الذي محال عليه تعالى كما ان الامر بضرب العبد حسن عند
تقصيره فيامر المولى بضربه فلما امر بضربه فتضرع وبكى يصير العفو عنه راجحا
فيعفو عنه ولا يلزم منه ارتكاب قبيح وهكذا يجوز ان يامر الله العبد
بصوم غد مع علمه تعالى بامراضه او اماتته وفايده هذا الامر اثابه العبد على نيته
وعزمه واتيانه بمقدمات الصوم فثبت بما ذكرناه بطلان قول القايل
بعدم جواز الامر المشروط مع العلم بانتفاء الشرط في الواجب
المخير فيه قال العلامه لا ريب في وقوعه كخصال الكفاره واختلف في
تقديره فقيل الجميع واجب ويسقط بفعل البعض وقيل الواجب واحد
لا بعينه وقيل انه معين عند الله تعالى وغير معين عندنا والحق ان كل
واحد منها واجب مخير فيه بمعنى انه لا يجب الجميع ولا يجوز الاخلال
بالجميع وايها فعل كان واجبا بالاصاله اقول لا ريب ان ما اختاره رحمه الله
هو مذهب المحققين وهو الحق وساير الاقوال ظاهر البطلان خصوصا
القول الاخير الذي تبرء كل واحد من المعتزله والاشاعره منه ونسبه كل
منهم الى صاحبه واتفقا على فساده وهو ان الواجب واحد معين عند الله

تعالى غير معين عندنا الا ان الله تعالى يعلم ان ما يختاره المكلف هو
ذلك المعين عنده تعالى ولا نطيل الكلام في هذه المسئلة لقلة فايدتها
في الواجب الموسع قال صاحب المعالم الامر بالفعل في وقت يفضل عنه
جايز واقع على الاصح ويعبر عنه بالواجب الموسع كصلوة الظهر مثلا وبه
قال اكثر الاصحاب كالمرتضى والشيخ والمحقق والعلامه وجمهور المحققين
من العامه وانكر ذلك قوم لظنهم انه يودي الى جواز ترك الواجب ثم
انهم افترقوا على ثلثه مذاهب احدها ان الوجوب فيما ورد من الاوامر
التي ظاهرها ذلك مختص باول الوقت وهو الظاهر من كلام المفيد رحمه الله
على ما ذكره العلامه وثانيها انه مختص باخر الوقت لكن لو فعل في اوله كان
جاريا مجرى تقديم الزكوة فيكون نفلا يسقط به الفرض وثالثها انه مختص
بالاخر واذا فعل في الاول وقع مراعى فان بقي المكلف على صفات التكليف
تبين ان ما اتى به كان واجبا وان خرج عن صفات المكلفين كان
نفلا وهذان القولان لم يذهب اليهما احد من طايفتنا وانما هما
لبعض العامه والحق تساوي جميع اجزاء الوقت في الوجوب بمعنى ان للمكلف
الاتيان به في اول الوقت ووسطه واخره في اي جزء اتفق ايقاعه
كان واجبا بالاصالة من غير فرق بين تفاوته على صفة التكليف وعدمه
ففي الحقيقه يكون راجعا الى الواجب المخير وهل يجب البدل وهو العزم

على اداء الفعل في ثاني الحال اذا اخره عن اول الوقت ووسطه قال
السيد المرتضى نعم واختاره الشيخ رحمه الله على ما حكاه المحقق عنه وتبعهما
السيد ابو المكارم بن زهره والقاضي سعد الدين ابن البراج وجماعه
من المعتزله والاكثرون على عدم الوجوب ومنهم المحقق والعلامه رحمهما الله
وهو الاقرب فتحصل مما اخترناه في المقام دعويان لنا على الاولى
منهما ان الوجوب مستفاد من الامر وهو مقيد بجميع الوقت لان الكلام
فيما هو كذلك وليس المراد تطبيق اجزاء الفعل على اجزاء الوقت بان
يكون الجزء الاول منطبقا على الجزء الاول من الوقت والاخير على الاخير
فان ذلك باطل اجماعا ولا تكراره في اجزائه بان ياتي بالفعل في كل جزء
يسعه من اجزاء الوقت وليس في الامر تعرض لتخصيصه باول الوقت و
آخره ولا بجزء من اجزائه المعينه قطعا بل ظاهره ينفي التخصيص ضرورة
دلالته على تساوي نسبة الفعل الى اجزاء الوقت فيكون القول بالتخصيص
بالاول والاخر تحكما باطلا وتعين القول بوجوبه على التخيير في اجزاء
الوقت بمعنى اي جزء اداه فقد اداه في وقته وايضا لو كان الوجوب مختصا
بجزء معين فاما ان يكون اخر الوقت كان المصلي للظهر مثلا في غيره مقدما
لصلوته على الوقت فلا تصح كما لو صلاها قبل الزوال وان كان اوله
كان المصلي في غيره قاضيا فيكون بتاخيره له عن وقته عاصيا كما لو اخر

الى وقت العصر وهما خلاف الاجماع ولنا على الثانية ان الامر ورد بالفعل
وليس فيه تعرض للتخيير بينه وبين العزم بل ظاهره ينفي التخيير ضرورة كونه دالا
على وجوب الفعل بعينه ولم يقم على وجوب العزم دليل غيره فيكون القول به ايضا
تحكما كتخصيص الوجوب بجزء معين احتجوا لوجوب العزم بانه لو جاز ترك
الفعل في اول الوقت او وسطه من غير بدل لم ينفصل عن المندوب فلا بد
من ايجاب البدل ليحصل التميز بينهما وحيث يجب فليس هو غير العزم
للاجماع على عدم بدلية غيره وبانه ثبت في الفعل والعزم حكم خصال
الكفارة وهو انه لو اتى باحدهما اجزءه ولو اخل بهما عصى وذلك معنى
وجوب احدهما فيثبت والجواب عن الاول ان الانفصال عن المندوب
ظاهر مما مر فان اجزاء الوقت في الواجب الموسع باعتبار تعلق الامر بكل
واحد منها على سبيل التخيير يجري مجرى الواجب المخير ففي اي جزء اتفق
ايقاع الفعل فهو قايم مقام ايقاعه في الاجزاء البواقي فكما ان حصول
الامتثال في المخير بفعل واحدة من الخصال لا يخرج ما عداه عن وصف
الوجوب التخييري كذلك ايقاع الفعل في الجزء الاوسط والاخير من
الوقت في الموسع لا يخرج ايقاعه في الاول منه مثلا عن وصف الوجوب
الموسع وذلك ظاهر بخلاف المندوب فانه لا يقوم مقامه حيث يترك
شيء وهذا كاف في الانفصال وعن الثاني انا نقطع بان الفاعل

للصلوة

للصلوة مثلا ممتثل باعتبار كونها صلوة بخصوصها لا لكونها احد الامرين
الواجبين تخييرا اعني الفعل والعزم فلو كان ثم تخيير بينهما لكان الامتثال
بها من حيث انها احدهما على ما هو مقرر في الواجب التخييري وايضا فلا نم
الحصول على الاخلال بالعزم على تقدير تسليمه ليس لكون المكلف مخيرا
بينه وبين الصلوة حتى يكونا كخصال الكفارة بل لان العزم على فعل كل
واجب اجمالا حيث يكون الالتفات اليه بطريق الاجمال وتفصيلا
عند كونه متذكرا له بخصوصه حكم من احكام الايمان ثبت مع ثبوت الايمان
سواء دخل وقت الواجب او لم يدخل فهو واجب مستمر عند الالتفات
الى الواجبات اجمالا وتفصيلا فليس وجوبه على سبيل التخيير بينه وبين الصلوة
واعلم ان بعض الاصحاب توقف في وجوب العزم على الوجه الذي ذكروه ولو
وجه وان كان الحكم به متكررا في كلامهم وربما استدل له بتحريم العزم على ترك
الواجب لكونه عزما على الحرام فيجب العزم على الفعل لعدم انفكاك المكلف من
هذين العزمين حيث لا يكون غافلا ومع الغفلة لا يكون مكلفا وهو كما
ترى حجة من خص الوجوب باول الوقت ان الفعل في الوقت ممتنع لادائه
انها الى جواز ترك الواجب فيخرج عن كونه واجبا وحينئذ فاللازم صرف الامر
الى جزء معين من الوقت فاما الاول او الاخير وانتفاء القول بالواسطة ولو
كان هو الاخير لما خرج عن العهدة باداءه في الاول وهو باطل اجماعا فتعين

ان يكون هو الاول والجواب اما عن امتناع الفصل في الوقت فقد اتضح
مما حققناه انفا فلا فطيل باعادته واما عن تخصيص الوجوب بالاول
فبانه لو تم لما جاز تاخيره عنه وهو باطل ايضا كما تقدمت الاشارة
اليه واحتج من علق الوجوب باخر الوقت بانه لو كان واجبا في الاول
لعصى بتاخيره لانه ترك الواجب وهو الفعل في الاول لكن التالي باطل
بالاجماع فكذا المقدم وجوابه منع الملازمة والسند ظاهر مما تقدم
فان اللزوم المدعى انما يتم ان لو كان الفعل في الاول واجبا على التعيين
وليس كذلك بل وجوبه على سبيل التخيير وذلك ان الله تعالى اوجب
عليه ايقاع الفعل في ذلك الوقت ومنعه من اخلائه عنه وسوغ له الاتيان
به في اي جزء شاء منه فان اختار المكلف ايقاعه في اوله او وسطه او
اخره فقد فعل الواجب كما ان جميع الخصال في الواجب المخير متصف
بالوجوب على معنى انه لا يجوز الاخلال بالجميع ولا يجب الاتيان بالجميع
بل للمكلف اختيار ما شاء منها فكذا هنا لا يجب عليه ايقاع الفعل في
الجميع ولا يجوز له اخلاء الجميع عنه والتعيين مفوض اليه ما دام الوقت
متسعا فاذا تضيق تعين عليه الفعل وينبغي ان يعلم ان بين التخيير في الموسع
وفرقا من حيث ان متعلقه في الخصال الجزئيات المتخالفة الحقائق وفيما
نحن فيه الجزئيات المتفقة الحقيقة فان الصلوة المؤداة مثلا في جزء

من اجزاء الوقت مثل المؤداة في كل جزء من الاجزاء الباقية والمكلف مخير
بين هذه الاشخاص المتخالفة المتماثلة بالحقيقة وقيل بل الفرق التخيير
هناك بين جزئيات الفعل وهيهنا في اجزاء الوقت والامر سهل
انتهى كلام صاحب المعالم اقول الذي هداني الله تعالى اليه من التحقيق
في الواجب الموسع ان الواجب هو الاتيان بالمامور به في احد اجزاء
الوقت فان ادى الصلوة مثلا في الوقت الاول او الثاني برئت
ذمته ولكن يجب عليه احتياطا ايقاعها في الوقت الاول اذا لم يكن
له عذر ومانع لان العلم بالامتثال وبراءة الذمة لا يحصل الا بالتعجيل
لاحتمال نزول الموت وورود الفوت فوجوب التعجيل من باب مقدمة
الواجب فالتاخير عن الوقت الاول الى الوقت الثاني خلاف الاحتياط
وترك للسنة وموجب لفوات الاجر العظيم ان لم يكن المؤخر ذا مانع
وعذر ولا يكفي العزم على ايقاعها في الوقت الثاني في التاخير عن الاول
بل لا بد من عذر ومانع قال الشيخ رحمه الله في العدة بعد ما استدل
على وجوب العزم فان قيل فعلى هذا المذهب ما قولكم في صلوة الظهر اذا
لها وقتان اول واخر وكذلك ساير الصلوات قيل له اختلف العلماء
في ذلك واصحابنا ايضا فمن الفقهاء من جعل الفرض متعلقا باخره وان
فعله في الاول كان نفلا وربما سماه موقوفا على ان ياتي عليه الوقت

الاخير وهو على الصفة التي يجب عليه معها فعل الصلوة ويخرج الوقت فيحكم
له بالوجوب ومع تسميته نفلا يكون قد اجزأت عن الواجب وهذا هو المحكي
عن ابي الحسن الكرخي من اصحاب ابي حنيفة وذهب باقي الفقهاء الى
انه مخير في الاوقات كلها ثم اختلفوا فمنهم من رجح الوقت الاول بالفضل
ومنهم من لم يرجح وسوى بين الاوقات واصحابنا اختلفوا فكان
شيخنا ابو عبد الله يذهب الى ان الوجوب متعلق باوله وانه متى لم يفعل
استحق الذم والعقاب الا انه متى تلافاه سقط عقابه وذهب سيدنا
المرتضى الى انه مخير في الاوقات كلها اولها واخرها غير ان ادائها في الاول
افضل واذا نصرنا المذهب الاول نقول انما قلنا ذلك لانه لم يخير على
كل حال بين الصلوة في اول الوقت وآخر الوقت وانما فرضه الوقت
الاول فلا يصح ان يجعل مخيرا بينه وبين ما لم يجعل له ويجري ذلك مجرى
الامر المضيق المعين بوقت متضيق وليس لهم ان يقولوا ان ذلك
ينقض ان يكون للصلوة لها وقتان وذلك انا نقول اذا نصرنا هذا
المذهب ان لها وقتين في الجملة بالاضافة الى مكلفين فاما اذا اضفناها
الى كل واحد من المكلفين فان لها وقتا واحدا فيكون الوقت الاول
لمن لا عذر له ولا مانع يمنعه من فعل الصلوة فيه من علة او مرض او شغل
ديني او دنياوي والوقت الثاني يكون وقت من له بعض هذه الموانع

فيكون

فيكون للصلوة وقتان بالاضافة الى من وصفناه فان قالوا هذا
خلاف الاجماع لان الامة كلها تقول ان كل صلوة لها وقتان فلا يعقل
هذا التفصيل قيل له هذا اجماع مدعى لان من خالف في هذا يخالف
فيه ويرجع في ذلك الى الروايات الصادرة عن ائمة الهدى عليهم السلم ومتى
نصرنا المذهب الاخر فالمعتمد فيه على ظاهر الامر وان النبي صلى الله عليه
واله بين لكل صلوة وقتين وقال ما بينهما وقت ولم يفصل فينبغي ان
يكون مخيرا فيها ويقوي ذلك باخبار كثيرة وردت عن ائمة الهدى عليهم السلم
متضمنة لذلك يعارض تلك الاخبار والكلام في تعيين هذه المسئلة
كلام في فرع والذي ذكرناه اولا كلام في الاصل فلا ينبغي ان نخلطهما
جميعا ويمكن ان ينصر المذهب الاول في الصلوة بان يقال ان الاحتياط
يقتضي اداؤها في الاول لانه اذا اتى بها اول الامر ذلك والاخبار تقابلت
في جواز تأخيرها عن اول الوقت والمنع من ذلك فينبغي ان يتعارض و
يرجع الى ظاهر الامر في وجوب الصلوة في الوقت الاول فان قيل لو كانت
الصلوة واجبة في اول الوقت لا غير لكان متى لم يفعل فيها استحق العقاب
واجمعت الامة على انه لا يستحق العقاب ان لم يفعلها في اول الوقت فان
قلتم انه اسقط عقابه قيل لكم وهذا ايضا باطل لانه يكون اغراء له بالقبيح لانه
اذا علم انه متى لم يفعل الواجب في الاول مع انه يستحق العقاب عليه اسقط

عقابه كان ذلك اغراء قيل ليس في ذلك اغراء لانه انما علم اسقاط عقابه
اذا بقي الى الثاني واداءها وهو لا يعلم انه يبقى الى الثاني حتى يؤديها
فلا يكون مغرى بتركها وليس لهم ان يقولوا فعلى هذا لو مات عقيب
الوقت الاول ينبغي ان لا يقطع على انه غير مستحق العقاب وفي ذلك
خلاف الاجماع ان قلتموه وذلك ان هذا الاجماع غير مسلم بل الذي
نذهب اليه ان من مات في الثاني يستحق العقاب وامره الى الله تعالى ان
شاء عفى عنه وان شاء عاقبه فادعاء الاجماع في ذلك لا يصح فاما
من خير بين الاوقات ولم يوجب العزم في الاول بدلا منه فان ذلك
ينقض كونه واجبا لان هذا حكم الندب فيؤدي الى مساواة الواجب للمندوب
ينبغي ان يحكم ببطلانه انتهى اقول قوله فاما اذا اضفناهما الى كل واحد من
المكلفين فان لها وقتا واحدا يقتضي ان يكون الوقت الاول مخصوصا لمن
لم يكن له عذر ويكون الوقت الثاني مخصوصا لاصحاب الاعذار وهو خلاف
الحق لانا نعلم قطعا بان اولي الاعذار اذا صلوا في الوقت الاول برئ ذمتهم
وكذلك من لم يكن له عذر صلوته مجزئة في الوقت الثاني فالتحقيق ان تمام الو-
وقت وقت للصلوة ولكن تاخيرها عن الاول خلاف الاحتياط وترك للسنة
وتارك السنة يستحق اللوم والعتب لا مع وجود العذر والمانع فاصحاب
الاختيار ان اخروا الصلوة عن الوقت الاول وماتوا قبل ان يصلوا

في الوقت

في الوقت الثاني استحقوا العقاب لتركهم المامور به مع القدرة عليه وان
ماتوا بعد اداء الصلوة فلم يستحقوا العقاب لاتيانهم بالمامور به واما
اصحاب الاعذار ان اخروا الى الوقت الثاني فماتوا قبل ان يصلوا
فليس عليهم عقاب لان تاخيرهم باذن الشارع المستفاد من الروايات
المروية عن اهل البيت عليهم السلم وقوله فاما من خير بين الاوقات ولم
يوجب العزم الى آخره يفيد ان القائل بالتخيير ان لم يوجب العزم يكون ناقضا
لكون الصلوة واجبا ويكون قائلا بمساواة الواجب للمندوب وفيه نظر
لان الفرق حاصل بين الواجب الموسع والمندوب وان لم نقل بوجوب
العزم لان تارك الواجب في الوقت الاول والثاني معاقب بخلاف
تارك المندوب وفي الواجب الموسع تاخيره خلاف الاحتياط ولا يجوز
تاخيره مع العلم بانه لم يبق من العمر الا بقدر اداء الواجب بخلاف المندوب
في الواجب على الكفاية وهو كل فعل تعلق غرض الشارع بايقاعه
لا من مباشر معين لا شك انه ممكن الوقوع ولكن اختلفوا في وقوعه
فقال الاكثرون بانه واقع كالجهاد فانه واجب على الجميع ويسقط بفعل البعض
لاستحقاقهم اجمع الذم والعقاب اذا تركوه وقال العلامة طاب ثراه
تبعا للامام المخالفين والتكليف فيه موقوف على الظن فان ظنت طائفة
قيام غيرها به سقط عنها ولو ظنت كل طائفة ذلك سقط عن الجميع ولو

ظننت كل طايفة عدم الوقوع وجب على كل طايفة وفي هذا الكلام
نظر لان التكليف بالفعل معلوم والمسقط له مظنون والمعلوم لا
يرتفع بالمظنون الا بدليل وليس لنا دليل يدل على اعتبار الظن
ويلزم القايل بان التكليف ههنا موقوف على الظن سقوط
التكليف عند حصول الشك في قيام الغير بالمكلف به وهو باطل
بالاتفاق واعتبر بعض اصحابنا في الظن كونه مستندا الى شهادة
الشاهدين العدلين وفيه ايضا نظر لعدم الدليل على اعتبار
شهادة العدلين في هذا المقام وانكر قوم من الاصوليين الوجوب
الكفائي متمسكين بان تارك ما ظن انه واجب كفائي لا يلحقه ذم ولا
عقاب بتقدير قيام غيره به وتارك الواجب يلحقانه على هذا
التقدير فلا يكون واجبا وبان سقوط الواجب عن المكلف
بفعل غيره بعيد والجواب عن الاول بمنع الكبرى ان اريد بالواجب
اي واجب كان وان اريد به الواجب العيني كان اللازم من
الحجة ان الواجب على الكفاية ليس واجبا عينيا وليس هذا مدعاهم
ولا ملزوما له فانه لا يلزم من سلب الوجوب العيني سلب مطلق الوجوب
وعن الثاني بانه مجرد استبعاد لا حجة فيه **اقول** في الجواب عن
الاول نظر لان الاصوليين عرفوا الواجب بانه ما يستحق تاركه

العقاب فيلزم ان لا يكون واجبا فتحقيق المقام ان الواجب
الكفائي ليس بواجب مطلق على الجميع بل هو واجب مطلق على بعض
غير معين وواجب مشروط على كل واحد من الابعاض فعلى كل
بعض واجب بشرط عدم قيام غيره به فاذا لم يقم به احد فكلهم
بالترك معاقبون مذمومون لتركهم واجبا مشروطا مع تحقق الشرط
وهو عدم قيام الغير به وان قام به بعض لم يعاقب الباقون
بالترك لعدم تحقق شرط الوجوب واجبا بالنظر اليهم فظهر بما
حققناه ضعف دليل المنكرين **فصل** في المامور به وفيه مباحث
الاول ان الناس اختلفوا في تكليف ما لا يطاق فذهب اصحابنا
كافة والمعتزلة الى امتناعه مطلقا سواء كان الفعل ممكنا في نفسه
كالطيران في الهواء او ممتنعا كالجمع بين الضدين واطبق الاشاعرة
على جوازه واختلفوا في وقوعه فقال به شيخهم ابو الحسن الاشعري تارة
ومنعه اخرى وافترق اصحابه فمنهم من وافقه في الوقوع ومنهم من
وافقه في العدم وفصل الاخرون فقالوا بوقوع التكليف بالممتنع
بالغير ومنعوا من التكليف بالمحال لذاته كالجمع بين الضدين واليه
مال الغزالي وصاحب الاحكام لنا ان التكليف بما لا يطاق قبيح
وكل قبيح فهو غير واقع من الله تعالى فينتج تكليف ما لا يطاق غير

واقع من الله تعالى اما الصغرى فهو معلوم فان كل عاقل يجزم بقبح
تكليف الاعمى بنقط المصحف والزمن الطيران في الهواء والعاجز نقل
الكواكب عن مواضعها وجعل القار ابيض والثلج اسود ويقطع بنسبة
من صدر ذلك منه الى السفه والجهل واما الكبرى فلان القبح لا يصدر
بالضرورة الا عن الجاهل المحتاج والله تعالى عالم غير محتاج واحتجت
الاشاعرة بوجوه الاول انه كلف الكافر الذي علم منه استمراره على الكفر
بالايمان اتفاقا والايمان ممتنع الوقوع منه اذ لو كان ممكنا لم يلزم
من فرض وقوعه محال والتالي بط لانه لو فرض لزم انقلاب علمه
تعالى جهلا وهو محال لذاته فكذا المقدم والملازمة منه الثاني ان
افعال العباد مخلوقة لله تعالى ومن كان كذلك كان تكليف العبد بای
فعل كان تكليفا بما لا يطاق اما الاول فلانها لو لم تكن مخلوقة لله تعالى
لكانت من فعل العبد ضرورة امتناع صدور الفعل لا من فاعل و
انحصاره في الله تعالى وعباده والتالي بط لان العبد لو لم يتمكن من الترك
كتمكنه من الفعل لزم الجبر وان تمكن فان لم يتوقف ترجيح جانب الفعل
على الترك على مرجح لزم ترجيح احد طرفي الممكن على الاخر بغير مرجح وهو
محال بالضرورة وان توقف فان وجب الفعل بذلك المرجح فذلك
ان كان من فعله تعالى لزم الجبر وان كان من فعل العبد عاد البحث و

تسلسل

تسلسل وكذا ان لم يجب الفعل عند حصول المرجح الثالث ان الله تعالى
كلف ابا لهب بالايمان اتفاقا والايمان عبارة عن تصديق النبي عم
اي اعتقاد صدقه في جميع ما اخبر به ومن جملة ما اخبر به ان ابا لهب لا يومن
فقد صار مكلفا باعتقاد صدقه وباعتقاد عدم اعتقاد صدقه و
هذان الاعتقادان متضادان لاستحالة الجمع بينهما والا لزم اجتماع
النقيضين اذ اعتقاد عدم اعتقاد صدقه انما يتحقق عند عدم اعتقاد
صدقه الذي هو نقيض اعتقاد صدقه فالتكليف بهما تكليف بالجمع بين
الضدين وهو ممتنع لذاته فكان تكليفا بما لا يطاق الرابع التكليف اما ان
يتوجه على المكلف حال استواء الداعي الى الفعل والترك او حال رجحان احد
الداعيين على الاخر وعلى كلا التقديرين فالتكليف باحد الطرفين اعني
الفعل والترك يكون تكليفا بما لا يطاق اما على التقدير الاول فلان
حال الاستواء يكون الترجيح ممتنعا فالتكليف يكون تكليفا بالممتنع وهو
غير مقدور واما على التقدير الثاني فلان الراجح يكون واجبا والمرجوح
ممتنعا وكل منهما غير مقدور فالتكليف باحدهما يكون تكليفا بما لا يطاق
وهو المطلوب والجواب عن الاول ان فرض العلم بعدم الايمان هو
بعينه فرض لعدم الايمان اذ العلم مشروط بالمطابقة للمعلوم وح يكون
امتناع الايمان المفروض العدم امتناعا بحال لاحقا بسبب الفرض وهو لا

لا يؤثر في امكان الايمان الثابت له لذاته بمعنى انه غير دافع له لان ما
بالذات لا يتصور ارتفاعه عنها بسبب عارض من فرض عدمه وايضا التكليف
بالفعل انما هو مشروط بامكانه الذاتي وهو متحقق وايضا فهذا الدليل
لو صح لزم نفي قدرته تعالى لانه تعالى عالم بجميع المعلومات فاذا كان ما علم
وجوده واجبا وما علم عدمه ممتنعا وكلاهما غير مقدور لم يبق لله تعالى
قدرة اصلا وذلك باطل بالاتفاق وعن الثاني ان القادر المختار
يرجح احد مقدوريه لا لمرجح بدليل ان الجائع اذا احضره رغيفان متساويان
يتناول احدهما وكذا العطشان اذا حضره اناءان متساويان فانه
لا بد ان يتناول احدهما لا لمرجح وايضا معارض بالله تعالى فانه تعالى
ان لم يقدر على الترك كما يقدر على الفعل لم يكن قادرا وان قدر عليه فان
افتقر الى مرجح يرجح احدهما على الاخر نقلنا الكلام الى ذلك المرجح و
تسلسل وان لم يفتقر الى مرجح لزم الترجيح من غير مرجح وما هو جوابكم عنه
هذا هو جوابنا عن شبهتكم وفي الجواب الاول وهو التزام الترجيح بغير مرجح
نظر والتحقيق ان الترجيح بغير مرجح ممكن غير واقع وبوجود المرجح لا يصير الفعل
او الترك واجبا بل يصير اولى وما قيل في نفي الاولوية باطل ساقط وقد
بسطنا الكلام في اثبات الاولوية وابطال الايجاب في بهجة الدارين
وحكمة العارفين وعن الثالث النسخ في التكليف بالضدين فان

بتكليفه

تكليفه باعتقاد عدم ايمانه من حيث اخباره عليه السلم به وتكليفه بايمانه لان من
هذه الجملة فلا تضاد وايضا بالمنع من تكليفه بتصديقه في عدم
ايمانه وان كان عليه السلم اخبره بالمور وذلك بعد موت ابي لهب كما
قال بعضهم او حال غفلته ولانه عليه السلم لا يجب عليه اعلام كل مكلف ما اخبر
به وتكليفه بتصديق النبي عم في جميع ما اخبر به انما هو على سبيل الاجمال
والا لزم تكليف كل مسلم بمعرفة كل ما اخبر به عليه السلم ليمكنه اعتقاد صدقه
فيه وهو باطل اتفاقا ولا يخفى ان منع كلامنا في جواب الثاني نظير الجواب
عن الرابع   اتفق اصحابنا واكثر المعتزلة والاشاعرة على ان الكفار
مامورون بفروع الشريعة كالصلوة كما انهم مامورون بالايمان وخالف
في ذلك جمهور الحنفية وابو حامد الاسفرايني من فقهاء الشافعية واعتقدوا
ان الفروع ليست بواجبة على الكفار وجوبا مطلقا بل واجبة عليهم بشرط
تحقق الايمان ومن الناس من قال بتناول النهي لهم دون الامر ولا
ثمرة لهذا الاختلاف في احكام الدنيا للاتفاق على انهم ما داموا كفارا
فانه يمتنع منهم الاقدام على الصلوة واذا اسلموا لم يجب عليهم قضاءها
وانما ثمرته في الاخرة وهو انهم هل يعذبون في ترك هذه الفروع كما يعذبون
على ترك الايمان ام لا احتج اصحابنا وموافقوهم على مختارهم بوجوه ثلثة
الاول ان المقتضي لوجوب هذه العبادات عليهم ثابت والمانع منه منتف

نوجب القول به اما الاول فلاندراجهم تحت الاوامر العامه بالعبادات
كقوله تعالى يا ايها الناس اعبدوا ربكم وقوله تعالى وان اعبدوني
هذا صراط مستقيم وهو خطاب لبني ادم وقوله ولله على الناس حج
البيت من استطاع اليه سبيلا وقوله ويل للمشركين الذين لا يؤتون
الزكوه واما انتفاء المانع فلانه ليس الا الكفر اذا التقدير ذلك
وهو غير صالح للمانعيه لان الكفار قادرون على ازالته بتحصيل الايمان
وايقاع العبادات بعده كما يتمكن المحدث من ازالة الحدث بالطهارة
وايقاع الصلوة بعده وقيل فيه نظر للمنع من وجود المقتضي ولا دلالة
للايتين الاولين عليه لاحتمال كون العبادة المامور بها فيهما عبارة
عن الايمان لصدق العبادة عليه فانها ماخوذه من التعبد وهو التذلل
والخضوع وهما موجودان فيه والايتان الاخيرتان غير جاريتين على
عمومهما لخروج العبد والصبي المتمكن من الحج من الاية الاولى ومن لم يتحقق
شرائط ايتاء الزكوة فيه من الاية الثانية فاذن لا حجة فيهما على المطلوب
وفيه نظر لان الاحتمال الذي هو خلاف الظاهر لا ينافي الاستدلال
بالظاهر والتحقيق ان العام المخصص حجة في الباقي الثاني ان الله تعالى
عاقبهم على ترك هذه الفروع ومن كان كذلك لزم كونها واجبة عليهم اما
الاول فيدل عليه ايات الاولى قوله تعالى ما سلككم في سقر قالوا لم نك من

المصلين

المصلين ولم نك نطعم المسكين وكنا نخوض مع الخائضين وكنا نكذب
بيوم الدين عللوا كونهم في سقر بهذه الاشياء المذكورة ومن جملتها ترك
الصلوة واطعام المسكين فان لم يكن ترك الصلوة والزكوة حراما على
الكفار لما كان سببا لدخول سقر اقول في هذا الدليل نظر لانه لا يبعد ان
يكون ترك الصلوة والزكوة سببا لدخول سقر وان لم يكونا واجبين ولكن
لا يجوز ان يكون تركهما مع عدم الوجوب سببا للعذاب كما ان عدم
طهارة المولد سبب لدخول النار وليس بسبب للعذاب على ان الاية
حكاية قول الكفار وهو ليس بحجة لجواز كذبهم كما في قوله تعالى حكاية عنهم ما كنا مشركين
ما كنا نعمل من سوء يوم يبعثهم الله جميعا فيحلفون له كما يحلفون لكم واجيب
بانه لو كان كذبا لبين الله تعالى كذبهم فيه والا لم يكن في الحكاية عنهم فائدة
مع ان كلامه تعالى يجب حمله على ما هو اكثر فايدة والمواضع المذكورة التي
حكاه عنهم قد بين الله تعالى كذبهم فيها بقوله عقيب الاولى انظر كيف
كذبوا على انفسهم والثانية بقوله بلى والثالثة بقوله تعالى ويحسبون انهم على
شيء الا انهم هم الكاذبون اقول في هذا الكلام نظر لانه لا يجب على الله
بيان كل كذب يصدر من الكفار وعدم وجدان الفايده لذكره لا
يستلزم عدمها الاية الثانية قوله تعالى والذين لا يدعون مع الله الها اخر ولا
يقتلون النفس التي حرم الله الا بالحق ولا يزنون ومن يفعل ذلك يلق

اتاما يضاعف له العذاب يوم القيمة ويخلد فيه مهانا جعل اسد العذاب المضاعف
جزاء لهم على الافعال المذكورة ومن جملتها قتل النفس والزناء وهذا لا يرد
على القائلين بالتفصيل بل هو دليل لهم على جزء مدعاهم وانما يرد على الحنفية
وابي حامد وفيه نظر اما اولا فلانا لا نسلم ان ذلك كناية عن المجموع بل
الظاهر انه كناية عن الاول وهو الشرك لان ذلك انما يشار به الى البعيد
واما ثانيا فلانه لا يلزم من ترتب العذاب على المجموع ترتبه على كل واحد من
اجزائه الاية الثالثة قوله تعالى فلا صدق ولا صلى ولكن كذب وتولى ذمه
على ترك الجميع ومن جملته الصلوة فيكون مذموما على تركها فيكون واجبا
لان الواجب ما يكون تاركه مذموما مستحقا للعذاب وفيه نظر للمنع من الملازمة
اذ لا يلزم من ذمه على مجموعه ذمه على كل واحد من اجزائه كما تقدم والظاهر
ان الله تعالى اخبر عنه بنفي الايمان باطنا وظاهرا وعبر عن الاول بقوله فلا
صدق وعبر عن الثاني بقوله ولا صلى واخبر عن كفره باطنا وظاهرا وعبر عن
الاول بقوله ولكن كذب وعن الثاني بقوله وتولى والله اعلم الثالث ان الكفار
تناولهم النهي عن الفروع ومن كان كذلك وجب ان تناولهم الامر بها اما الاول
فللاجماع على انهم يحدون على الزنا ويقطعون على السرقة ولولا تناول النهي
لهم لما كان كذلك واما الثاني فلان النهي انما تناولهم ليكونوا متمكنين من
استيفاء المصلحة بسبب الاحتراز عن المنهي عنه وهذا المعنى بعينه حاصل في الامر

فانهم

فانهم عند تناول الامر لهم يكونون متمكنين من استيفاء المصلحة الحاصلة بالاتيان
بالمامور به وفيه نظر للمنع من كون الوصف المذكور علة ومع تقدير تسليمه لا
نسلم تحققه في الفرع فان مساواة المصلحة الحاصلة للمكلف بسبب اجتناب
المنهيات للمصلحة الحاصلة له بسبب امتثال الاوامر غير معلوم ومع تقدير
التسليم هو قياس واول من قاس ابليس احتج المخالف بان العبادة ان
كالصلوة مثلا لو وجب على الكافر لكانت اما ان تجب حالة الكفر او حالة الايمان
والتالي بقسميه باطل فالمقدم مثله والشرطية بينة اما بطلان الاول فظاهر
لان الصلوة الشرعية ممتنعة منه حالة الكفر والممتنع لا يكون مقدورا فلا يقع
التكليف به واما بطلان الثاني فللاجماع على سقوطها عنه بالاسلام
ولقوله عليه السلام الاسلام يجب ما قبله والجواب المنع من امتناع الصلوة حال الكفر انما الممتنع
ايقاعها حال الكفر من حيث انه حال الكفر ولسنا نقول انه مكلف بايقاعها
حال الكفر بل نقول انه مكلف في حال الكفر بايقاع الصلوة مطلقا او في ثاني
الحال بان يقدم الايمان عليها كما في المحدث فانه مكلف بالصلوة وفاقا
لا بان يوقعها حالة الحدث بل بان يوقعها في ثاني الحال مع تقديم الطهارة عليها
وايضا فان المراد بالوجوب هنا معاقبتهم على تركها في الاخرة كما يعاقبون
على ترك الايمان كما تقدم وفيه نظر فانه على تقدير تسليم سقوط العبادة بالاسلام
وعدم صحتها حال الكفر لو كان مكلفا بها لزم تكليف ما لا يطاق او التناقض

لان مطلوب الشارع ان كان ايقاعهما حالة الكفر الذى يمتنع تحققهما معه لزم الاول وان كان حال الايمان المسقط لطلبها لزم الثانى لانه يكون قد طلب الفعل حال لا طلب الفعل وهو تناقض وليس كذلك الحدث بالنسبة الى الصلوه لان الطهارة الرافعة للحدث ليست مسقطة للصلوه ولا مزيلة لطلب الشارع اياها بخلاف الايمان الرافع للكفر والجواب ان نمنع من كون الايمان مسقطا للعبادة فانه لو امن مع بقاء وقت العبادة وجبت عليه اجماعا بل هو مسقط لقضائها بعد فوت وقتها ان كانت مما تقضى والا فلا ويلزم من هذا ان لا يكون مكلفا بالقضاء وهو مسلم واما القائلون بالتفصيل فانهم فرقوا بين الامر والنهى من حيث ان الاتيان بالمامور به غير ممكن حال الكفر لاحتياجه الى النية الممتنع حصولها من الكافر حال كفره واما اجتناب المنهيات فانه ممكن اذ لا يحتاج فيه الى نية فتعين القول به لما تقدم من الايات واجيب عنه بوجهين احدهما ما نقل عن المرتضى رح وهو ان هذا القول قول ثالث خارق للاجماع لافتراق الناس على القولين المقدم ذكرهما فيكون مردودا والثانى ان هذا الفرق بط لانه ان عنى تمكنه من اجتناب المنهيات من غير اعتبار امتثال خطاب الشارع فهو متمكن من الاتيان بالاوامر كذلك وان عنى تركها لغرض خطاب الشارع فهو ممتنع حال عدم الايمان كامتناع امتثال الاوامر اقول التحقيق فى المسئلة التوقف لعدم دليل قاطع على كون الكافر مكلفا بالفروع

ولا على كونه غير مكلف بها والاوامر والنواهى العامة الشاملة للكفار لا يستفاد منها الا الظن بكونهم مكلفين والظن لا يغنى من الحق شيئا والايات التى استدلوا بها قاصرة فى الدلالة ومن الروايات ما يدل على كونهم غير مكلفين بالفروع وخبر الاحاد غير معتبر فى امثال هذه المسئلة فصل العمل بالامر والاتيان بالمامور به يقتضى الاجزاء والخروج عن عهدة ذلك الامر واسقاط القضاء هو مذهب المحققين من الاصوليين خلافا لابى هاشم والقاضى عبد الجبار فانهما ذهبا الى انه لا يقتضى اسقاط القضاء والاول عندى من الضروريات التى لا تحتاج الى دليل ولكن استدل القائلون به بانه لو لم يخرج المكلف عن عهدة التكليف بالاتيان بالمامور به على وجهه لكان اما ان يبقى مكلفا بعين ما اتى به او بغيره والتالى بقسميه باطل فالمقدم مثله اما الملازمة فظاهر واما البطلان الاول فلانه يكون تكليفا بتحصيل الحاصل وهو محال واما بطلان الثانى فلان ذلك الغير يكون من جملة المامور به والا لما كان الامر دالا على وجوبه فيكون الاتى به اولا ليس تمام المامور به بل بعضه وقد فرضناه تمام المامور به واحتج المخالف بان الاتيان بالمامور به لو كان مجزئا لكان اتمام الحج الفاسد مجزئا لكونه مامورا به والتالى بط اتفاقا فكذا المقدم والجواب ان اتمام الحج الفاسد مجزء بالنسبة الى الامر الوارد باتمامه وليس مجزئا بالنسبة الى الامر الاول بالحج لان الاتى باتمام الحج الفاسد غير ات بالحج المامور به اولا على وجهه

فللاجزم لم يخرج عن عهدة التكليف وان خرج عن عهدة التكليف بتمام
المستفاد من الامر الثاني فى البحث عن هيئة النهي وجملة من احكامه
اما الاول فهو قول القايل لمن دونه لا تفعل واما الثاني ففيه مسايل الاولى
انه موضوع للتحريم او الكراهة او للقدر المشترك ذهب شيخ الطايفة واتباعه
الى انه للتحريم واستدلوا عليه بوجوه الاول ان فاعل المنهي عنه عاص وكل
عاص مستحق للعقاب الثاني ان السيد لو قال لعبده لا تركب الدابة فركب
استحق الذم عرفا فكذا لغة لاصالة عدم النقل ولان الصحابة تمسكوا في تحريم
اشياء بمجرد النهي عنها ولم يخالف منهم احد ولقوله تعالى وما نهاكم عنه فانتهوا
والامر للوجوب وفي كل واحد من هذه الادلة نظر اما الاول فلانا لا نسلم ان
كل عاص مستحق للعقاب فان ادم عصى ولم يستحق العقاب واما الثاني
فلان استحقاق العبد للوم لا يستلزم الحرمة فان فاعل المكروه يستحقه كما
يستحقه فاعل الحرام واما الثالث فلانا لا نسلم ان الامر للوجوب كما بيناه
في مبحث الامر والحق عندي ان النهي للقدر المشترك لان المتبادر منه هو طلب
الترك وهو اعم من الحرمة والكراهة والتحقيق انه اذا ورد في الكتاب والسنة فان
دلت القراين ان المراد منه الحرمة او الكراهة فنعمل بالقراين فان لم تكن القراين
الدالة على المراد فيجب الاحتياط لما ذكرنا من الدليل على وجوبه المسئلة الثانية
ان المطلوب بالنهي ما هو فاختلف الاصوليون فذهب جماعة الى انه الكف عن

للفعل

الفعل المنهي عنه واخرى الى انه نفس ان لا تفعل وهو الصحيح لان تارك
المنهي عنه كالزنا مثلا يعد في العرف ممتثلا من دون تعقل الكف احتج
القايلون بان المراد الكف بان النهي تكليف ولا تكليف الا بمقدور
للمكلف ونفي الفعل يمتنع ان يكون مقدورا له لكونه عدما ازليا والعدم
الاصلي سابق على القدرة وحاصل قبلها وتحصيل الحاصل محال والجواب
ان العدم الاصلي وان كان ازليا غير مقدور ولكن ابقاؤه بترك ضده
وقطعه بفعل ضده مقدور له فالمراد بالنهي عن الزنا مثلا اذا كان ابقاؤه
عدم فعله لا يلزم تحصيل الحاصل المسئلة الثالثة ان النهي يفيد التكرار
او هو محتمل له وللمرة قال قوم انه للتكرار والدوام وعد منهم العلامة في احد
قوليه وقال قوم انه لا يفيد التكرار وعد منهم السيد المرتضى وهو مذهب
العلامة في التهذيب والحق هو الاول لنا ان النهي يقتضي منع المكلف من
ادخال ماهية الفعل في الوجود وهو انما يتحقق بالامتناع من ادخال كل فرد من
افرادها فيه اذ مع ادخال فرد منها يصدق ادخال تلك الماهية في الوجود
لصدقها به ولهذا اذا نهى السيد عبده عن فعل فانتهى مدة كان يمكنه ايقاع
الفعل فيها ثم فعل عد في العرف عاصيا مخالفا لسيده وكان عند العقلاء
مذموما بحيث لو اعتذر بذهاب المدة التي يمكنه الفعل فيها وهو تارك
وليس نهي السيد مقيدا بها لم يقبل ذلك منه وبقي الذم بحاله وهذا

مما يشهد به الوجدان احتجوا بانه لو كان للدوام لما انفك عنه وقد انفك
فان الحائض نهيت عن الصلوة والصوم ولا دوام وبانه ورد للتكرار كقوله
تعالى ولا تقربوا الزنا ولخلافه كقول الطبيب لا تشرب اللبن ولا تاكل اللحم
والاشتراك والمجاز خلاف الاصل فيكون حقيقة في القدر المشترك وبانه
يصح تقييده بالدوام ونقيضه من غير تكرار ولا نقض فيكون للمشترك
والجواب عن الاول ان كلامنا في النهي المطلق وذاك مخصص لوقت الحيض
لانه مقيد به فلا يتناول غيره الا ترى انه عام لجميع اوقات الحيض وعن
الثاني ان عدم الدوام في مثل قول الطبيب انما هو للقرينة كالمرض في
الشارع لولا ذلك لكان المتبادر هو الدوام على ان ما فروا منه غير لازم
المجاز والاشتراك لازم عليهم على تقدير كونه للقدر المشترك ايضا لان
الاستعمال في خصوص المعنيين يصير مجازا فلا يتم لهم الاستدلال به مع
ان الاستدلال بلزوم المجاز والاشتراك ضعيف لكثرة ورودهما في
الكتاب والسنة وغيرهما وعن الثالث ان التجوز جائز والتاكيد واقع في
الكلام مستعمل فحيث يقيد بخلاف الدوام يكون ذلك قرينة المجاز وحيث
يوتى بما يوافقه يكون تاكيدا فلما ثبت كون النهي للدوام والتكرار وجب
القول بانه للفور لان الدوام يستلزمه ومن نفي كونه للتكرار نفي الفور ايضا
والوجه في ذلك واضح المسئلة الرابعة ان النهي هل يدل على فساد المنهي

به او على صحته او لا يدل قال الشيخ رحمه الله في العدة ذهب اهل الظاهر
وكثير من الفقهاء من اصحاب الشافعي وابي حنيفة وكثير من المتكلمين
الى ان النهي يدل على فساد المنهي عنه وذهب اكثر المتكلمين والباقون من
الفقهاء الى ان ذلك لا يدل على كونه غير مجزي وهو الذي حكاه ابو عبد الله
البصري عن ابي الحسن الكرخي وذهب اليه بعض اصحاب الشافعي ثم قال
والذي ذهب اليه هو الاول وقال ابو الحسين البصري انه يدل على الفساد
في العبادات دون المعاملات واختاره فخر الدين وجماعة من اصحابنا و
احتجوا على دلالته على الفساد في العبادات بان الاتي المنهي عنه لم يات
بالمامور به فيكون باقيا في عهدة التكليف اما الاول فلان المنهي عنه ليس هو
المامور به اذ لو كان اياه لزم التكليف بالجمع بين النقيضين وهما فعله وتركه
وانه محال فالاتي بالمنهي عنه لا يكون اتيا بالمامور به واما الثاني فلان تارك
المامور به عاص وكل عاص يستحق العقاب وفي هذا الدليل نظر فانا لا نسلم ان
الاتي بالمنهي عنه غير ات بالمامور به فيكون باقيا في عهدة التكليف فانه لا ينكر
العقل ان يكون الاتي بالمنهي عنه وهو الصلوة في المكان المغصوب مثلا اتيا
بالمامور به وهو ماهية الصلوة ولهذا لا يستبعد العقل ان يقول الشارع لعبده لا
تفعل الصلوة لا تصل في المكان المغصوب فان صليت فانت لكنه يسقط
معاقب
عنك الفرض وليس فيه تناقض وقولنا المنهي فان عنه ليس بمامور به اذ لو كان

الى ما لزم التكليف بالنقيضين فان كان مراده ان المنهى عنه لو كان
فردا للمامور به يلزم التكليف بالنقيضين فممنوع فان المامور به هو فعل
ماهية الصلوة والامر بها ليس بنقيض للنهى عن الصلوة فى المكان المغصوب
وان كان مراده ان المنهى عنه ان كان عين المامور به يلزم التكليف
بالنقيضين فمسلم ولكن ما نحن فيه ليس كذلك بل المنهى عنه فرد من
المامور به وهو فعل ماهية الصلوة وقوله والثانى فلان تارك المامور
به عاص وكل عاص يستحق العقاب لا يدل على عدم كون الاتى بالمنهى عنه
مستحقا للعقاب على عدم الانتهاء عن المنهى عنه وذلك لا يوجب كون
المنهى عنه فاسدا بمعنى عدم ترتب الاثر عليه وقال العميدى رحمه الله
والحق ان يقال المراد بالفساد فى العبادة كونها غير موافقة للشريعة وح
نقول كل منهى عنه من العبادات فهو غير موافق للشريعة وكل ما هو غير موافق
للشريعة فهو فاسد ينتج كل منهى عنه من العبادات فاسد وهو المدعى وفيه
نظر لانه يجوز ان يكون الاتيان بالمنهى عنه سببا للخروج عن عهدة الامر
اذ لا تناقض فى قوله لا تصل فى الثوب المغصوب فان صليت سقط
الفرض واجيب بانه اذا اتى بالمامور به بقى الطلب كما كان ووجب
الاتيان به وفيه نظر للمنع من بقاء الطلب على تقدير الاتيان بالمنهى
عنه الذى هو فرد للمامور به فان قلت المامور به لا بد من اشتماله على

حكمة باعثة على الامر به وهى مفقودة فى المنهى عنه والا لساواه فى كونه
مطلوبا فلا يكون منهيا عنه وح يستحيل سقوط الفرض بفعل المنهى عنه
قلت لا نسلم وجوب فقد تلك الحكمة الباعثة فى المنهى عنه ولا يلزم كونه غير
منهى عنه على تقدير وجودها فيه لاحتمال اشتماله على مفسدة يمنع من الامر
به واستدلوا على المقام الثانى وهو عدم دلالته فى المعاملات على
فسادها بوجهين الاول انه لو كان النهى فى المعاملات دالا على الفساد
لكان قول الشارع لا تبع وقت النداء يوم الجمعة وان بعت ملكت
الثمن متناقضا والتالى ظاهر البطلان فانه لا استبعاد فى ذلك
بل لو وقع ذلك لكان متلقى عند العقلاء بالقبول والملازمة ظاهرة
الثانى لو دل النهى فى المعاملات على الفساد لكانت دلالته عليه اما لفظه
او بمعناه والتالى بقسميه باطل فالمقدم مثله والملازمة ظاهرة اما بطلان
الاول فلان اللفظ لا يدل بوضعه الا على الزجر عن المنهى عنه واما الثانى
فلما عرفت من اشتراط الدلالة المعنوية باللزوم الذهنى وهو مفقود هنا
فانه لا يلزم من تصور مدلول النهى عن البيع فساده بمعنى عدم ترتب اثره
عليه وقيل هذا بعينه وارد فى النهى عن العبادات وقال العميدى فى الجواب
عن هذا ان المراد بالفساد فى العبادات عدم موافقتها لامر الشارع ودلالة
النهى على ذلك ظاهر اذ المنهى عنه شرعا لا يكون موافقا لامر الشارع بخلاف

الفساد في المعاملات وهو عدم ترتب اثره عليه والنهي لا يدل عليه اولا
فيه نظر لانه لا يلزم من قوله ان النهي في العبادات لا يدل على الفساد
بالمعنى الثاني وهو عدم ترتب الاثر فعلى هذا لا يبعد ان ترتب الاثر
على العبادة وهو اسقاط القضاء مع ورود النهي منها واستدل القائلون
بان النهي يدل على الفساد في العبادات والمعاملات بوجوه ثلثة الاول
انه لم يزل علماء الامصار يستدلون على الفساد بالنهي في ابواب البيوع
والانكحة وغيرها والثاني انه لو لم يفسد الفعل المنهي عنه من العبادات
او المعاملات لزم من نفي الفعل حكمة يدل عليها النهي ومن ثبوته حكمة يدل
عليها الصحة واللازم باطل لان الحكمتين ان كانتا متساويتين تعارضتا
وتساقطتا فكان الفعل وعدمه متساويين فيمتنع النهي عنه لخلوه عن الحكمة
وان كانت حكمة النهي مرجوحة فهو اولى بالامتناع لانه مفوت للزائد من
مصلحة الصحة وهو مصلحة خالصة اذ لا معارض لها من جانب الفساد كما هو
المفروض وان كانت راجحة فالصحة ممتنعة لخلوها عن المصلحة بل لفوات
قدر الرجحان من مصلحة النهي وهو مصلحة خالصة لا يعارضها شيء من
مصلحة الصحة والثالث ان الامر يقتضي الصحة بمعنى الاجزاء والنهي نقيضه
والنقيضان مقتضاهما نقيضان فيكون النهي مقتضيا لنقيض الصحة
وهو الفساد والجواب عن الاول انه لا حجة في قول العلماء بمجرده ما لم يبلغ

حد الاجماع

حد الاجماع ومعلوم انتفاؤه في محل النزاع اذ الخلاف والتشاجر فيه ظاهر
وعن الثاني بالمنع من دلالة الصحة بمعنى ترتب الاثر على وجود الحكمة في الثبوت
اذ من الجائز عقلا انتفاء الحكمة في ايقاع عقد البيع وقت النداء مثلا مع ترتب
اثره اعني انتقال الملك وانتفاء الحكمة في ايقاع الصلوة في الثوب المغصوب
مع ترتب اثرها وهو سقوط القضاء وعن الثالث بانا لا نسلم ان الامر
يدل على الصحة بل الامر لا يدل الا على طلب الفعل فالمأمور اذا اتى بالمأمور
به يحكم العقل والشرع بالاجزاء والخروج من العهدة وعلى تقدير التسليم لا نسلم
وجوب اختلاف المتقابلات في نقيض احكامها سلمنا ولكن نقيض قولنا
يقتضي الصحة انه لا يقتضي الصحة ولا يلزم انه يقتضي الفساد وفيه انه يلزم في
النهي ان يقتضي الفساد نعم يلزم ان لا يقتضي الصحة ونحن نقول به واستدل
النافي لدلالة النهي على الفساد بانه لو دل لكان مناقضا للتصريح بصحة المنهي
عنه واللازم منتف لانه يصح ان تقول نهيتك عن البيع الفلاني بعينه مثلا ولو
فعلت لعاقبتك لكنه يحصل به الملك وكذا يصح ان تقول لا تصل في الثوب
المغصوب والمكان المغصوب فان صليت فانت مستحق للعقوبة ولكن يسقط
عنك قضاؤها واجيب بمنع الملازمة فان قيام الدليل الظاهر على معنى
لا يمنع التصريح بخلافه وان الظاهر غير مراد ويكون التصريح قرينة صارفة
عما يجب الحمل عليه عند التجرد عنها وفيه نظر فان النهي موضوع للطلب ترك

الفعل ولا يدل بحسب الوضع على فساد الفعل لا نصا ولا ظاهرا بل لا يتبادر منه
الا طلب الترك قال صاحب المعالم بعد ذكر الدليل والجواب وجواب الجواب
المذكورات فالحق ان الكلام متجه في غير العبادات واما في العبادات فالحكم
بانتفاء اللازم غلط بين اذ المناقضة بين قوله لا تصل في المكان المغصوب
ولو فعلت لكانت صحيحة مقبولة في غاية الظهور ولا ينكرها الا مكابر اقول في كلامه
رحمه الله نظر لان من قال ان النهي في العبادات ايضا لا يدل على فساده ليس
مراده انها مع ورود النهي فيها مقبولة لله عز وجل بل غرضه سقوط القضاء وعلى
هذا لا يلزم مناقضة اصلا ويشهد به الذوق السليم اعلم ان من قال بان النهي
في العبادات يدل على الفساد حكم ببطلان الصلوة في المكان المغصوب
والثوب المغصوب والوضوء والغسل بالماء المغصوب واستدل صاحب
المعالم على بطلان الصلوة في الدار المغصوبة بان الامر طلب لايجاد الفعل
والنهي طلب لعدمه فالجمع بينهما في امر واحد ممتنع وتعدد الجهة غير مجد مع اتحاد
المتعلق اذ الامتناع انما نشاء من لزوم اجتماع المتنافيين في شيء واحد وذلك
لا يندفع الا بتعدد المتعلق بحيث يعد في الواقع امرين هذا مامور به وذلك منهي
عنه ومن البين ان التعدد بالجهة لا يقتضي ذلك بل الوحدة باقية معه قطعا فالصلوة
في الدار المغصوبة وان تعددت فيها جهة الامر والنهي لكن المتعلق الذي هو الكون
متحد فلو صحت لكان مامورا به ومنهيا عنه باعتبار انه بعينه الكون في الدار المغصوبة

فيجتمع

فيجتمع فيه الامر والنهي وهو متحد وقد بينا امتناعه فتعين بطلانها وفي هذا الدليل
نظر لانا لا نسلم اتحاد متعلق الامر والنهي في الصلوة في الدار المغصوبة لان
متعلق الامر هو مهية الصلوة لان الامر بالصلوة هو امر بايجاد مهية الصلوة
ومتعلق النهي احد الفردين وهو الصلوة في الدار المغصوبة والفرد غير واجب
غير متعلق للامر بل مقدمة الواجب وهي غير متصفة بالوجوب غير متعلق للامر فعلى
هذا الكون المتعلق للامر هو الكون المطلق ومتعلق النهي احد افراده وهو الكون
في الدار المغصوبة والفرد مقدمة لكون المطلق وغير متعلق للامر فتغاير وتعدد
المتعلقان واحتج القائلون بعدم بطلانها بوجهين الاول ان السيد
اذا امر عبده بخياطة ثوب ونهاه عن الكون في مكان مخصوص ثم خاطه في
ذلك المكان فانا نقطع بانه مطيع عاص لجهتي الامر بالخياطة والنهي عن الكون
الثاني انه لو امتنع الجمع لكان باعتبار اتحاد متعلق الامر والنهي اذ لا مانع
سواه اتفاقا واللازم باطل اذ لا اتحاد في المتعلقين فان متعلق الامر الصلوة
ومتعلق النهي الغصب وكل منهما يتعقل انفكاكه عن الاخر وقد اختار المكلف
جمعهما مع امكان عدمه وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما اللتين هما متعلقا
الامر والنهي حتى لا يبقيا حقيقتين مختلفتين فيتحد المتعلق واجاب صاحب
المعالم عن الاول بان الظاهر في المثال المذكور ارادة تحصيل خياطة الثوب
باي وجه اتفق سلمنا لكن المتعلق فيه فان الكون ليس جزءا من مفهوم الخياطة

مختلف

بخلاف الصلوة سلمنا لكن نمنع كونه مطيعا والحال هذه ودعوى حصول
القطع بذلك في حيز المنع حيث لا نعلم ارادة الخياطة كيفما اتفق وعن الثاني
بان مفهوم الغصب وان كان مغايرا لحقيقة الصلوة الا ان الكون الذي
هو جزؤها لبعض جزئياته اذ هو مما يتحقق به فاذا اوجد المكلف الغصب
بهذا الكون صار هو متعلقا للنهي ضرورة ان الاحكام تتعلق بالكليات
باعتبار وجودها والفرد الذي يتحقق به الكلي هو الذي يتعلق به الحكم حقيقة
وهكذا نقول في جهة الصلوة فان الكون المامور به فيها وان كان كليا لكنه
انما يراد باعتبار الوجود فمتعلق الامر في الحقيقة انما هو الفرد الذي يوجد منه
ولو باعتبار الحصة التي في ضمنه من الحقيقة الكلية على الرايين في وجود الكلي
الطبيعي وكما ان الصلوة الكلية تتضمن كونا كليا فكذلك الصلوة الجزئية
تتضمن كونا جزئيا فاذا اختار المكلف ايجاد الكلي بالصلوة الجزئي المعين
فقد اختار ايجاد كلي الكون بالجزئي المعين منه الحاصل في ضمن الصلوة
المعينة وذلك يقتضي تعلق الامر به فيجتمع فيه الامر والنهي وهو شيء واحد
قطعا فقوله وذلك لا يخرجهما عن حقيقتهما الى اخره ان اراد به خروجهما
عن الوصف بالصلوة والغصب فمسلم ولا يجديه اذ لا نزاع في اجتماع
الجهتين وتحقق الاعتبارين وان اراد انهما باقيان على المغايرة والتعدد
بحسب الواقع والحقيقة فهو غلط ظاهر ومكابرة محضة لا يرتاب فيه

ذو مسكة

ذو مسكة اقول في الجوابين نظر اما الاول فلانه لا فرق بين قوله اقم الصلوة
وقوله خط هذا الثوب في كونهما مطلقين والمراد بحسب الظاهر فعل
الصلوة والخياطة كيف ما اتفقا وقوله بعد التسليم لكن المتعلق فيه مختلف
يمكن دفعه بالنظر في المثال بان يقال خط هذا الثوب جالسا في
بمكان فعلى هذا التقدير لا فرق بينه وبين اقم الصلوة في كون الكون
جزءه وقوله بعد التسليم لكن نمنع كونه مطيعا باطل ساقط لانه بالضرورة
يصدق انه مطيع ممتثل للامر بالخياطة واما جوابه عن الدليل الثاني فنظر
لما ذكرناه انفا من ان قوله اقم الصلوة امر وطلب لايجاد ماهية الصلوة
فمتعلق الامر هو الماهية المطلقة ومن حيث كون القيام والقعود والطمانينة
اجزاء للصلوة فالامر بايجاد ماهية الصلوة امر بكون مطلق والكون
المطلق له افراد منها الكون في الدار المغصوبة وهو المنهي عنه والفرد ليس
بمامور به لما بينا ان الامر تعلق بالماهية المطلقة بل الفرد مقدمة للمامور به لان
الماهية المطلقة لا يمكن ان تتحقق الا بوجود الفرد وقد بينا في بحث الامر ان
مقدمة الواجب ليست بواجبة فعلى هذا التحقيق لا يصير متعلق الامر والنهي
شيئا واحدا بل متعلق الامر هو ماهية الكون المطلقة ومتعلق النهي هو احد
الفردين وهو الكون في المكان المغصوب فاذا تاملت فيما حققنا ظهر
لك بطلان جمع كلامه رحمه الله في الجواب عن الثاني ووضع لك ان

من جهة اتحاد متعلق الامر والنهي لا يجوز ان يحكم ببطلان الصلوة في
المكان المغصوب نعم يحكم ببطلانها ان ثبت ان النهي يدل على
فساد المنهي عنه وقد عرفت ضعف دليله فان قيل فما تقولون في الصلوة
في المكان المغصوب وامثالها قلنا نحن اهل الاحتياط نحتاط في امثال
هذه المسئلة ونحصل العلم ببراءة الذمة فالمنهي عنه سواء كان من العبادات
او من المعاملات فهو عندنا من الشبهات محل الاحتياط ومن جملة فروع
المسئلة الصلوة في الثوب المغصوب والوضوء بالماء المغصوب وذبح الهدي
بالسكين المغصوب استدل الشيخ رحمه الله في عدة الاصول على عدم صحة الوضوء
بالماء المغصوب وهذه عبارته اما الوضوء بالماء المغصوب فلا يصح
الوضوء لا يصح عندنا الا بنية القربة وذلك يقتضي كون الفعل حسنا و
وذلك لا يمكن في المغصوب لانه قبيح فلا يصح التقرب به واذا ثبت ذلك
فلا يصح وضوءه اقول فيه نظر فانا لا نسلم كون نية القربة شرطا للاجزاء
وسقوط القضاء بل هي شرط للقبول والثواب وان سلمنا فنريد من نية
القربة ان كان قصد الامتثال او سقوط القضاء والعذاب المترتب
على ترك الوضوء فهي ممكنة مع غصبية الماء فان المامور به هو ايجاد ماهية
الغسلتين والمسحتين وافرادها من الوضوء بالماء المباح والماء المغصوب
مقدمات للماهية المطلقة ومقدمة الواجب غير واجبة وغير متعلق بها

الامر فحرمة المقدمة لا تنافي النية هنا كما لا تنافي النية في تطهير الثوب للصلوة
وان كان مراده بنية القربة سوى ما ذكرناه فليس دليل يدل على وجوبها وكونها
شرطا والكلام في المسئلتين الاخيرتين كالكلام في هذه المسئلة ويمكن الا
ستدلال على ما ذهبنا اليه من وجوب الاحتياط على عدم اجزاء الصلوة
في المكان المغصوب والوضوء بالماء المغصوب بان الصلوة في المكان
المغصوب والوضوء بالماء المغصوب محرمان موجبان للعذاب فلا
يحصل لك العلم ببراءة الذمة من الصلوة الواجبة والوضوء الواجب فلا
يحكم بالاجزاء وكذلك الهدي بالسكين المغصوب ثم اعلم ان ابا حنيفة
وتلميذه محمد بن الحسن ذهبا الى ان النهي يدل على صحة المنهي عنه وهو قول
ظاهر البطلان بين الفساد واحتجا اولا بانه لو لم يدل على الصحة لكان
المنهي عنه غير الشرعي واللازم منتف اما الملازمة فلان المنهي عنه لو لم
يكن صحيحا لم يكن شرعيا معتبرا لان الشرعي المعتبر هو الصحيح واما انتفاء اللازم
فلانا نعلم ان المنهي عنه في يوم النحر والصلوة في الاوقات المكروهة انما
هو الصوم والصلوة الشرعيان لا الامساك والدعا الجواب ان الشرعي
ليس معناه المعتبر شرعا بل ما يسميه الشارع بذلك الاسم وهو الصورة
المعينة صحت ام لا كما تقول صلوة صحيحة وصلوة فاسدة ويدل عليه قوله
عليه السلام دعي الصلوة ايام اقرائك وقوله ولا تنكحوا ما نكح اباءكم وصلوة الحائض

ونكاح منكوحة الآباء باطلان فاسدان بالاجماع ولهما تتمة اخرى اضعف
واشنع مما ذكر فالاعراض عنها اولى ثم لا يخفى ان الاصوليين لم يفرقوا
بين المنهي عنه لعينه وبين المنهي عنه لوصفه خلافا لابي حنيفة فانه فرق و
قال النهي في الثاني يدل على فساد الوصف ولا يدل على فساد الاصل
كالنهي عن بيع الربا للزيادة فانه على مذهبه لو طرح الزيادة يعود عقد
الربا صحيحا والفرق لا وجه له   في العموم والخصوص وفيه مسائل
الاولى العام هو اللفظ المستغرق لجميع ما يصلح له بحسب وضع واحد فبالاول
خرجت النكرات واسم العدد وبالثاني الاسم المشترك والحقيقة والمجاز
والفرق بين العام والمطلق حاصل لان المطلق دال على الماهية من حيث
هي لا بقيد وحدة ولا تعدد والعام يدل على الماهية باعتبار تعددها و
اختلف الاصوليون في ان العموم هل يعرض للمعاني حقيقة ام لا بعد اتفاقهم
على عروضه للالفاظ حقيقة الثاني هو القول المنسوب الى الاكثرين ومنهم
السيد المرتضى وابو الحسين البصري والغزالي والاول هو قول الآخرين
واستدل من قال بالقول الاول بان اهل اللغة اطلقوا العموم على المعاني
اطلاقا ظاهرا شايعا كقولهم عم الجدب وعم الخصب وفي الاستعمال دليل الحقيقة
واجيب بان هذا الاطلاق مجاز بدليل سبق اللفظ الى الذهن عند اطلاق
لفظ العام وفيه نظر لان السبق غير مسلم واستدل من قال بالقول الآخر

بانه لو كان حقيقة في شيء من المعاني لاطرد والتالي باطل فالمقدم مثله والشرطية
لان الاطراد دليل الحقيقة واما بطلان التالي فلانه لا يوصف زيد وعمرو
بالعموم وفيه نظر فان القائل بعروض العموم للمعاني حقيقة لم يقل انه يعرض
لكل معنى بل قال انه يعرض لمعاني كلية لها جزئيات متعددة وما ذكرتموه
من المثال ليس كذلك وان سلمنا فلا نسلم ان عدم الاطراد دليل المجاز
والتحقيق في المقام التوقف لما يرد على النظر في دليل الطرفين المسئلة
الثانية اختلف الاصوليون في انه هل للعموم صيغة تدل عليه بالوضع
ام لا فنسب القول الاول الى جماعة من اصحابنا مثل الشيخ والمحقق والعلامة
وجماعة من المعتزلة والاشاعرة وكثير من الفقهاء ونسب القول الثاني الى السيد
المرتضى والمرجئة والواقفية ونسب الى جماعة انهم ذهبوا الى ان الالفاظ التي
ادعي انها للعموم موضوعة للخصوص واستعمالها في العموم مجاز ونقل عن
الاشعري قولان احدهما انها مشتركة بين العموم والخصوص والثاني
التوقف ووافقه القاضي ابو بكر في الثاني والحق هو القول الاول لنا ان المتبادر
من الصيغ التي سنذكرها العموم والتبادر علامة الحقيقة واحتج القائلون
بالاشتراك بوجهين الاول ان الالفاظ التي يدعى وضعها للعموم تستعمل
فيه تارة وفي الخصوص اخرى بل استعمالها في الخصوص اكثر فظاهر استعمال اللفظ

فى شىء انه حقيقة فيهما والثانى انها لو كانت للعموم لعلم ذلك اما بالعقل
وهو محال اذ لا مجال للعقل بمجرده فى الوضع واما بالنقل والاحاد منه لا
يفيد اليقين ولو كان متواترا لاستوى الكل فيه والجواب عن الاول ان مطلق
الاستعمال اعم من الحقيقة والمجاز والعموم هو المتبادر عند الاطلاق ولك
انه الحقيقة فيكون فى الخصوص مجازا وعن الثانى بمنع الحصر فيما ذكر من الاحتمالات
فان تبادر المعنى من اللفظ عند اطلاقه دليل كونه موضوعا له وقد بينا ان
المتبادر العموم حجة من ذهب الى ان جميع الصيغ حقيقة فى الخصوص ان
الخصوص متيقن لانها ان كانت له فمراد وان كانت للعموم فداخل فى المراد
وعلى التقديرين يلزم ثبوته بخلاف العموم فانه مشكوك فيه اذ ربما يكون
للخصوص فلا يكون العموم مرادا ولا داخلا فيه فجعله حقيقة فى الخصوص المتيقن اولى
من جعله للعموم المشكوك فيه وايضا اشتهر فى الالسن حتى صار مثلا انه
ما من عام الا وقد خص وهو وارد على سبيل المبالغة والحاق القليل بالعدم
والظاهر يقتضى كونه حقيقة فى الاغلب مجازا فى الاقل اما الجواب عن الاول
الاول فبانه اثبات اللغة بالترجيح وهو غير جائز وتخصيص العام مع كون
المتبادر منه العموم بغير دليل ليس بمجوز بل الواجب على المكلف مع عدم
المخصص العمل بعموم الكتاب والسنة لان تخصيص عامهما من غير دليل مخالف لظاهرهما

لمدلولهما واما عن الاخير فبان احتياج خروج البعض عنها الى التخصيص بمخصص
ظاهر فى انها للعموم ودعوى اقتضاء الظاهر كونه حقيقة فى الاغلب مع
وجود الدليل وهو التبادر على كونه حقيقة فى الاقل لا وجه له المسئلة الثالثة
فى اقسام صيغ العموم اعلم ان اللفظ المفيد للعموم اما ان لا يتوقف افادته
اياه على انضمام لفظ اخر اليه او يتوقف الاول اما يتناول العقلاء وغيرهم
او يختص بهم دون غيرهم او يختص بغيرهم دونهم فالاول مثل كل وجميع واى
فى الاستفهام والمجازاة كقولك اى عبد رايت واى ثوب لبست
واى عبد اكرمك فنصره واى ثوب اعجبك فنولكه الثانى كمن فى المجازاة
والاستفهام نحو ومن يتوكل على الله فهو حسبه ونحوه من اتاك هذا والثالث
اما ان يتناول جميع من عدا العقلاء كلفظ ما نحو قوله تعالى ما اتاكم الرسول
فخذوه وما نهاكم عنه فانتهوا وما سبعك اذ رايتهم ضلوا او يتناول البعض كلفظ
متى فانه يعم الزمان كقوله تعالى متى هذا الوعد وكلفظ اين فانه يعم المكان كقوله
فاين تذهبون ونحو اين وجدت العالم فاحسن اليه واما الثانى الذى
يحتاج فى افادته العموم الى اقتران لفظ اخر به فكالجمع فانه لا يفيد العموم
الا بانضمام لام الجنس اليه او باضافته كعبيدى وكالنكرة التى لا تفيد
العموم الا عند دخول حرف السلب مثل لا رجل فى الدار ثم اعلم ان العموم
قد يستفاد من طريق العقل كالعموم المستفاد من سوال السايل مثل ان يسال

الامام عليه السلم عمن افطر في نهار شهر رمضان فيقول عليه الكفارة فيعلم شمول
الحكم وهو وجوب الكفارة لكل مفطر وعدم دليل الخطاب على مذهب
القائلين بحجيته من هذا القبيل مثل قوله عليه السلم في سائمة الغنم زكوة قالوا انه يفيد
انتفاء الزكوة عن كل ما عدا السائمة وفيه نظر لان دليل الخطاب عند التحقيق
ليس بحجة الا اذا انحصرت فائدة التقييد بالوصف في المفهوم المخالف وهو
انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف كما سيجي تحقيقه ان شاء الله وعلى هذا لا يلزم
العموم بل يكفي في حصول الفائدة للتقييد بالوصف انتفاء الحكم عند انتفاء الوصف
في بعض الصور   في بيان الصور التي اختلف فيه القائلون بان للعموم
صيغة الاولى الجمع المعرف باللام اختلف الاصوليون فيه ولكن المشهور انه حقيقة
في العموم قال الشيخ رحمه الله في العدة ذهب اكثر من قال بالعموم الى ان اسم
الجنس اذا دخله الالف واللام اقتضى استغراق الجنس وذلك مثل قوله تعالى
والعصر ان الانسان لفي خسر وكذلك قالوا في الفاظ الجموع والاسماء المشتقة نحو
قولهم رايت الرجال وقوله اقتلوا المشركين وان الفجار لفي جحيم ويقول الكافر
يا ليتني كنت ترابا هذا اذا لم يكن هناك ما يدل على انهما دخلا للعهد فان دل
دليل على ذلك حمل اللفظ عليه قال ابو علي مثل ذلك في اسم الجنس واسماء الجموع
وامتنع من القول في الاسماء المشتقة وقال ابو هاشم خاصة لا يدل في هذه
المواضع كلها على الاستغراق بل يدل الالف واللام اما على العهد او على تعريف

الجنس

الجنس واما الاستغراق فلا يدل على ذلك الا ان يقترن به دليل يدل عليه نحو
قوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما وقوله ان الفجار لفي جحيم وقوله اقتلوا المشركين
ان جميع هذه المواضع المراد بها الاستغراق لان الكلام خرج مخرج الزجر والزجر
حاصل في الجميع كما هو حاصل في كل واحد منهم فلاجل ذلك حملناه على الجميع وفي
الناس من قال ان الذي ادعاه ابو هاشم من تعريف الجنس غير معقول اصلا
ولا يعقل من الالف واللام الا الاستغراق او العهد فهذا جملة الخلاف بين من
قال بالعموم في هذه الالفاظ وقد بينا في الباب الاول ان من حق الاستثناء
ان يخرج من الكلام ما لولاه لوجب دخوله تحته وفي ذلك اقتضاء هذه الالفاظ
الاستغراق فان دخول الاستثناء في هذه المواضع يفحم اصحاب الخصوص
والوقف عن دخوله فيما يعتبر من الالفاظ وان قالوا الجنس دخوله ولا يدل على
الاستغراق قال لهم اصحاب الخصوص والوقف مثل قولهم ذلك فيمنعني وما اذا
كان الكلام مع اصحاب الخصوص والوقف فيكون الكلام على ما رتبناه فيمنع في ما
على حد سواء فاما الذي اختاره ابو هاشم من انهما تقتضيان تعريف الجنس
فلسنا نمنع من ان ذلك قد يراد في بعض الاحوال كما لا نمنع من ان يراد بهما
المعهود في بعض الاحوال لا يدل ذلك على انه يجب حملها عليه ابدا كما لا يجب
ذلك في حمله على العهد ابدا فاما من دفع ابا هاشم عن ذلك وقال ان
ذلك غير معقول فباطل لانا نحن نعلم ان القائل اذا قال اكلت اللحم وليت

الجباب والثياب وجاء وقت لبس الجباب لا يراد بذلك اكله لحما بعينه
ولا انه اكل جمع اللحوم وانما اراد تعريف هذا الجنس بعينه وكذلك لا يريد
لبس جميع الجباب ولا جبابا باعيانها وانما يريد تعريف هذا الجنس
فالكلام في ذلك بين فمن دفعه كان دافعا لما هو معلوم ويدل ايضا على
ذلك ان اهل اللغة قد اتفقوا على ان الفاظ الاجناس تدل على القليل والكثير
ولاجل ذلك قالوا ان لفظ الجنس لا يجوز ان يجمع لانه نفسه يدل على القليل
والكثير فجمعه عبث وانما يجمع اذا اختلفت الاجناس ولا يدل بعضها
على البعض فيجمع بشيئا وبالجمع اجناس مختلفة فاما في الجنس الواحد فلا يحسن
على حال لا يجب من حيث ان الالف واللام يدخلان للعهد او لتعريف الجنس
على ما ذهب اليه ابو هاشم انه لا يفيد الاستغراق كما لا يجب ذلك في
من وما لانهما قد يستعملان في المعهود ولا يدل على ذلك انهما لا يستعملان
في الاستغراق على حال واستدل ابو علي على ان لفظ الجمع يفيد الاستغراق
اذا لم يدل دليل على انه اراد البعض بان قال انه قد ثبت انه حقيقة في الاستغراق
كما انه حقيقة في اقل الجمع فاذا كان كذلك ولا يكون هناك دلالة وجب حمله
على الاستغراق وقال ايضا اذا كان الكلام صادرا من حكيم فلو اراد
اقل الجمع لبينه فلما لم يبين دل على انه اراد الاستغراق واعترض على ذلك
ابو هاشم واصحاب الخصوص والوقف بان قالوا اذا كان ذلك حقيقة

فاقل

في اقل الجمع كما هو حقيقة في الاستغراق وجب حمله على الاقل لانه مقطوع
به والاستغراق لا دلالة عليه فوجب ان لا يكون مرادا وقالوا اذا كان
الكلام صادرا من حكيم ولا يدل على انه اراد الاستغراق دل على انه اراد
اقل الجمع وتعارض القولان ووقف الدليل والمعتمد عندي هو الاول
ثم قال بعد نقل دليل عن ابي هاشم وجوابه واما استدلاله على انه حقيقة في
الثلثة من حيث كان اقل الجمع فصحيح لا نزاع فيه وليس في ذلك بمانع
عندي من خالفه من ان يفيد الاستغراق ايضا حقيقة وانما يحمل على احد المعنيين
لضرب من الاعتبار وقد علم ان الذي اعتمدناه من دليل الاستثناء في الفاظ
الجموع انما يدل على انها تفيد الاستغراق حقيقة ردا على اصحاب الخصوص
ولا يمكن ان نقول انها لا تبين دلالة اقل الجمع ايضا حقيقة لان ذلك مكابرة
فاذا ثبت كونها حقيقة في الامرين وصدر الكلام من حكيم ولم يقرن به ما يدل على
انه اراد اقل الجمع وجب حمله على انه اراد الكل وليس لهم ان يقولوا جعلوا فقد
دلالة الاستغراق دلالة على انه اراد اقل الجمع كما جعلتم فقد دلالة الاقل دلالة
على انه اراد الاستغراق ويتعارض القولان وذلك ان هذا انما يمكن ان
يقال في الفاظ الجموع الخالية من الالف واللام فاما اذا كانت فيها الالف
واللام فلا يفيد الا الاستغراق لانه لو اراد اقل الجمع لم يكن لادخالهما في
الكلام فايدة وكان اللفظ مع عدمها يفيد اقل الجمع كما يفيد اكثر الجمع فاذا

لابد من حمله على الاستغراق والا كان ذلك لغوا فان عادوا ان يقولوا
ان ذلك يفيد العهد او تعريف الجنس قلنا نحن انما نتكلم في الموضع الذي
لا نعلم انه اريد بها العهد او تعريف الجنس فاما اذا علمنا انه اراد العهد او
تعريف الجنس وجب حمله عليه وذلك لا ينافي ما قلناه انتهى كلامه رحمه الله
اقول التحقيق ان الجمع المعرف باللام اذا دل دليل على ان المراد به العهد او
الجنس او الاستغراق فيحكم بمقتضى الدليل وان فقد الدليل فيتوقف ولا
نحكم باحد المعاني الثلثه وما تمسك به الشيخ على مدعاه وجهان ضعيفان اما
الاول وهو جواز الاستثناء فضعفه ظاهر لان دلالته مبني على اثبات
ان الاستثناء هو اخراج ما لولاه لوجب ان يدخل في المستثنى منه وهو
غير ثابت بل التحقيق انه يجوز الاستثناء مع احتمال ان يدخل في المستثنى منه
واما الوجه الثاني وهو انه لو اراد اقل الجمع لم يكن لادخال الالف واللام فائدة
فهو اضعف لانه يحتمل ان يكون الفايده بيان العهد او الجنس فمع عدم
الاحتمالين لا يمكن الحمل على العموم والاستغراق نعم اذا ارتفع الاحتمالان
بالدليل نحكم على الاستغراق ومع فقدان الدليل لا سبيل الا الى التوقف
الثانية المفرد المعرف باللام سواء كان جنسا او مشتقا ذهب جماعة
من الاصوليين منهم الشيخ رحمه الله الى انه يفيد العموم وقال قوم بعدم افادته
واستدل الاولون بوجهين احدهما جواز وصفه بالجمع فيما حكاه البعض من

قول

قول العرب اهلك الناس الدرهم البيض والدينار الصفر الثاني صحة الاستثناء
منه كما في قوله ان الانسان لفي خسر الا الذين امنوا والجواب عن
الاول انه ان سلمنا صحة النقل المذكور قلنا لا خلاف في ان المفرد المعرف
باللام قد يكون للعموم والاستغراق وحينئذ يجوز وصفه بالجمع وانما
الخلاف في انه حقيقة في العموم حتى انه اذا استعمل في غير العموم يكون مجازا
ووصفه بالجمع في المثال المذكور لا يدل على كونه حقيقة في العموم بهذا المعنى
والجواب عن الثاني ان جواز الاستثناء عنه لا يدل على العموم الا اذا ثبت
ان الاستثناء هو اخراج ما لولاه لوجب ان يدخل في المستثنى منه
ولم يثبت بل الحق ان المستثنى منه اذا كان لفظا يصلح لدخول المستثنى
فيه يجوز الاستثناء منه فالتحقيق في المقام ان اللام قد يكون للاستغراق
وقد يكون للعهد وقد يكون للجنس في المفرد المعرف باللام اذا كان معه قرينة
تعريفه تدل على كون لامه للاستغراق او لواحد من الاخرين نحكم به والا نتوقف
كما بيناه في الجمع المعرف باللام الثالثة الجمع المنكر اختلف الاصوليون
فيه فذهب الاكثر الى انه لا يفيد العموم بل يجب حمله على اقل مراتب الجمع و
ذهب جماعة منهم الشيخ رحمه الله من اصحابنا الى انه يحمل على العموم
دون اقل الجمع والصحيح هو الاول لان المتبادر منه عدم العموم وما ذكره
من الدليل في غاية الضعف واستدل الشيخ على مدعاه بان الجمع المنكر اذا دل

على القلة والكثرة وصدر من حكيم فلو اراد القلة لبينها وحيث لا قرينة وجب
حمله على الكل والجواب بالمعارضة بانه لو اراد الكل لبينه بل الاحتياج
الى البيان في صورة ارادة الكل اظهر فتدبر قال الشيخ رحمه الله
ذهب المتكلمون واكثر الفقهاء الى ان اقل الجمع ثلثة وقال من شذ منهم ان
اقل الجمع اثنان والصحيح هو الاول والذي يدل على ذلك ان اهل اللغة
فرقوا بين التثنية والجمع وخصوا كل واحد منها باسم لا يشركه فيه الاخر ويدل عليه
ايضا التبادر فان السامع اذا سمع المتكلم يقول رايت رجالا لا يسبق
الى ذهنه الا الثلثة فصاعدا فاما من خالف فانه يستدل باشياء منها
ان الجمع ماخوذ من ضم شيء الى شيء وذلك موجود في الاثنين فينبغي ان يكون
جمعا والثاني ما روى عن النبي صلى الله عليه واله الاثنان وما فوقهما
جماعة والثالث قوله تعالى اذ دخلوا على داود وانما اراد بالخصمين والجواب
عن الكل ظاهر اما الجواب عن الاول فبان لفظ الجمع في اللغة بمعنى ضم
شيء الى شيء ولكن ليس هو محل النزاع بل النزاع انما هو في صيغ الجمع واما
الجواب عن الثاني فبان المراد بالجماعة الجماعة في الصلوة واما الجواب عن
الثالث فبان استعمال لفظ الجمع في الاثنين يجوز كما ان استعماله في الواحد
يجوز كقوله تعالى انا نحن نزلنا الذكر وانا له لحافظون اختلف
الاصوليون في نفي الاستواء كقوله تعالى لا يستوي اصحاب النار و

واصحاب الجنة فذهب اكثر الفقهاء الشافعية الى انه للعموم ومنعه ابو حنيفة و
اختاره فخر الدين ومن علمائنا العلامة في التهذيب وفائدة الخلاف تظهر
في القصاص للذمي من المسلم احتج الاولون بان الجملة نكرة دخل عليها النفي
فيعم واحتج الاخرون بان نفي الاستواء اعم من نفيه من كل الوجوه
او من بعضها ولا دلالة للعام على الخاص والتحقيق ان النفي فرع الاثبات
فان كان الاستواء عاما كان نفيه نفيا للعموم فلا يكون عاما وان لم
يكن عاما فيكون سلبه عاما وان لم يعلم كونه عاما او غير عام فيتوقف
في عمومه اعلم ان الاصوليين قد اختلفوا في ان خطابات
الله تعالى مثل يا ايها الناس ويا ايها الذين امنوا تشملنا كما
كانت تشمل الموجودين في زمن النبي صلى الله عليه واله السلام فذهب
قوم الى الاول وقوم الى الثاني والحق هو الاول لنا ان العلماء لم يزالوا
يحتجون على اهل الاعصار ممن كان بعد الصحابة في المسائل الشرعية
بالايات وهذا دليل على ان الخطابات لم تكن مخصوصة للموجودين
في زمن الخطاب واستدل القائلون بالثاني بانه لا يقال للمعدوم
يا ايها الناس ونحوه وانكاره مكابرة وايضا فان الصبي والمجنون
اقرب الى الخطاب من المعدوم لوجودهما واتصافهما بالانسانية
مع ان خطابهما بنحو ذلك ممتنع قطعا فالمعدوم احرى ان يمتنع خطابه

والجواب ان هولاء قاسوا خطاب الله تعالى بخطاب البشر المتكلم بالمشافهة فظنوا ما ظنوا وقالوا ما قالوا وغفلوا عن ان خطابه تعالى ليس بالمشافهة بل خلق نسبة حروف دالة على الاحكام والمعارف وساير ما يحتاج اليه العباد وبعثها الى نبيه فخطابه تعالى مثل خطابات رجل عالم ناصح يكتب لاولاده ولاولادهم وصيته قبل ولادة بعضهم فيخاطبهم بهذه الخطابات يا اولادي ويا اولاد اولادي اتقوا الله واطيعوه وازهدوا في الدنيا وارغبوا في العقبى ولا ريب ان امثال هذه الخطابات للمعدومين غير ممتنع وليس بقبيح والصبي والمجنون خرجا بالدليل العقلي والنقلي في التخصيص

وفيه مسايل الاولى اختلف الاصوليون في منتهى التخصيص الى كم هو فذهب بعضهم الى جوازه حتى يبقى واحد وهو القول المنسوب الى المرتضى والشيخ وابن زهرة وقيل حتى يبقى ثلثة وقيل اثنان وذهب الاكثر منهم المحقق الى انه لا بد من بقاء جمع يقرب من مدلول العام الا ان يستعمل في الواحد على سبيل التعظيم وهو الصحيح لنا القطع بقبح قول القائل اكلت كل رمانة في البستان وفيه الاف وقد اكل واحدة او اثنتين او ثلثة ولا كذلك لو اريد من اللفظ كثرة قريبة من مدلوله واحتج مجوزه بوجوه ضعيفة اقواها ان استعمال العام في غير الاستغراق يكون بطريق المجاز وليس بعض الافراد اولى من البعض فوجب جواز استعماله في جميع الافراد

الى ان ينتهي الى الواحد والجواب ان استعمال العام في الخصوص مجاز فلا بد في جواز مثله من وجود العلاقة المصححة للتجوز لا جرم كان الحكم مخصصا باستعماله في الاكثر لوجود العلاقة فيه وهي المشابهة في الكثرة وانتفائها في غيرها وقيل العلاقة هي علاقة الجزء والكل وهو لا وجه له لان مدلول العام كل فرد لا مجموع الافراد لا يخفى ان ما ذكر من الاستدلال والجواب يجري في المخصوص بما يستقل من الدليل النقلي والعقلي واما في المخصوص بما لا يستقل كالوصف والشرط والاستثناء فلا لما تبين من ان العام المقيد بالوصف والشرط والاستثناء حقيقة لا مجاز الثانية اذا خص العام ففيه الاصوليون مختلفون فقال جماعة انه مجاز وهو القول المنسوب الى الشيخ والعلامة في احد قوليه وكثير من اهل الخلاف وقال قوم انه حقيقة مطلقا وقيل هو حقيقة ان كان الباقي غير منحصر بمعنى ان له كثرة يعسر العلم بعددها والا فمجاز وذهب آخرون الى كونه حقيقة ان خص بمخصص لا يستقل بنفسه من شرط او صفة او استثناء او غاية وان خص بمستقل من سمع او عقل فمجاز وهو القول الثاني للعلامة في التهذيب وهو الصحيح حجة القائلين بانه مجاز مطلقا ان الصيغ الموضوعة للعموم والاستغراق اذا فرض استعمالها في الخصوص فلا شك انه مجاز لانا لا نريد بالمجاز الا استعمال اللفظ في غير الموضوع له والجواب انا لا نسلم استعمال المخصوص

بغير المستعمل في الخصوص الذي هو غير الموضوع له وسنبين انه مستعمل في العموم
وحجة القائلين بانه حقيقة مطلقا امران احدهما ان اللفظ كان متناولا
حقيقة بالاتفاق والتناول باق على ما كان لم يتغير انما طرا عدم تناول
الغير والثاني انه يسبق الى الفهم اذ مع القرينة لا يحتمل غيره وذلك دليل الحقيقة
والجواب عن الاول ان تناول اللفظ قبل التخصيص انما كان مع غيره
وبعده يتناوله وحده وهما متغايران فقد استعمل في غير ما وضع له
وعن الثاني بالمنع من السبق الى الفهم وانما يتبادر مع القرينة وبدونها
يسبق العموم وهو دليل المجاز وحجة من قال انه حقيقة ان بقي غير منحصر
معنى العموم حقيقة هو كون اللفظ دالا على امر غير منحصر في عدد واذا كان
الباقي غير منحصر كان عاما والجواب منع كون معناه ذلك بل معناه تناوله
للجميع فاستعماله في البعض مجاز وان كان غير منحصر وحجة من قال بكونه حقيقة
ان خص بغير مستقل انه اذا قيل اكرم كل العلماء الا المتفلسفة منهم فانه
اريد بقوله كل العلماء جميع افراد العلماء ثم اخرج المستثنى بحرف
الاستثناء فلم يستعمل لفظ العام في غير ما وضع له فيكون مجازا وكذلك
اذا قيل اكرم كل الرجال المسلمين فانه اريد منه ايضا وهو تمام مدلوله
وهو جميع الرجال المتصفين بالاسلام وهكذا اذا قيل اكرم جميع العلماء
ان جاؤك فان المراد هو جميع العلماء بشرط المجي فالفاظ العام في الامثلة

الثلثة

الثلثة حيث استعملت في تمام ما وضعت له حقيقة غير مجاز الثالثة اتفق
اصحابنا القائلون بان للعموم صيغة على انه يجوز التمسك بالعام المخصوص
بغير المجمل كقوله اقتلوا المشركين الا بعضهم وهو حجة في جميع ما عدا محل التخصيص
من مدلول العام وذهب اليه فقهاء المخالف ومنعه عيسى بن ابان وابو
ثور مطلقا وفصل اخرون فقال الكرخي يجوز ان خص بمتصل ولا يجوز ان
خص بمنفصل وهو مختار العلامة في التهذيب والحق هو الاول لنا انا نقطع
بان السيد اذا قال لعبده كل من دخل داري من العلماء اكرمهم الا المتفلسفة
والمتصوفة او قال لعبده الامر باكرام العلماء لا تكرم المتفلسفة والمتصوفة
فترك اكرام غيرهم مع النص على اخراجه عد عاصيا واستحق ذم العقلاء بالمخالفة
واحتج من انكر الحجية مطلقا بوجهين الاول ان حقيقة اللفظ هي العموم ولم يرد
وساير ما تحته من المراتب مجازات واذا لم ترد الحقيقة وتعددت المجازات
كان اللفظ مجملا فيها فلا يحمل على شيء منها وتمام الباقي احد المجازات
فلا يحمل عليه بل يبقى مترددا بين جميع مراتب الخصوص فلا يكون حجة في شيء منها
ومن هذا نظر حجة المفصل فان المجاز به عنده انما يتحقق في المنفصل دون
المتصل الثاني انه بالتخصيص خرج عن كونه ظاهرا وما لا يكون ظاهرا
لا يكون حجة والجواب عن الاول بمنع كون العام المخصوص بالمتصل مجازا
لانا قدمنا كونه حقيقة في الفصل السابق واما المخصوص بالمنفصل فهو

في بحث الحسن والقبح العقليين قال صاحب المعالم بعد تحرير محل النزاع فالاقوى
عندي انه لا يجوز المبادرة الى الحكم بالعموم قبل البحث عن المخصص بل يجب
الفحص حتى يحصل الظن الغالب بانتفائه كما يجب ذلك في كل دليل يحتمل ان
يكون له معارض احتمالا راجحا فانه في الحقيقة جزئي من جزئياته لنا ان المجتهد
يجب عليه البحث عن الادلة وكيفية دلالتها والتخصيص كيفية في الدلالة وقد
شاع ايضا حتى قيل ما من عام الا وقد خص فصار احتمال ثبوته مساويا لاحتمال
عدمه وتوقف ترجيح احد الامرين على البحث والتفتيش وانما اكتفينا بحصول
الظن ولم نشترط القطع لانه محال لا سبيل اليه غالبا اذ غاية الامر عدم الوجدان
وهو لا يدل على عدم الوجود فلو اشترط لادى الى ابطال العمل باكثر
العمومات انتهى وفيه نظر فان قوله احتمالا راجحا يفيد ان احتمال وجود
المعارض ان كان مساويا لاحتمال عدمه لا يجب البحث عن المعارض وهو
غير صحيح لانه على هذا التقدير ترجيح احد الاحتمالين بدون البحث عن المعارض
ممتنع مع ان قوله بعد هذا فصار احتمال ثبوته مساويا لاحتمال عدمه مناف
لقوله هذا فتامل ثم قال صاحب المعالم احتج مجوز التمسك به قبل البحث
بانه لو وجب طلب المخصص في التمسك بالعام لوجب طلب المجاز في التمسك
بالحقيقة بيان الملازمة ان ايجاب طلب المخصص انما هو للتحرز عن الخطا
وهذا المعنى بعينه موجود في المجاز لكن اللازم اعني طلب المجاز منتف فانه ليس

مجازا في الباقي دون غيره لان اللفظ العام دل عليه ولم يعارضه شيء ولهذا
يعد من لم يات بالباقي الذي لم يخرجه النص عاصيا وعن الثاني بمنع خروج
العام عن كونه ظاهرا في الباقي وسنده قد ظهر من الجواب عن الاول
اختلف الاصوليون في جواز الاستدلال بالعام قبل استقصاء طلب المخصص
فقال قوم بالجواز وقوم اخر بعدم الجواز ثم اختلفوا في مبلغ الطلب فقال
بعضهم يجب الطلب حتى يغلب معه الظن بعدم المخصص وقال بعض انه
لا يكفي ذلك بل لا بد من القطع بانتفائه ونقل عن بعض انه قال قبل وقت
العمل وظهور المخصص يجب اعتقاد عمومه جزما ثم ان علم المخصوص فقد تغير ذلك
والا تغير الاعتقاد وبطلان هذا القول في غاية الظهور والتحقيق في هذا
المقام اذا خاطب النبي صلى الله عليه وآله او بعض اوصيائه احدا بالعام
وقت الحاجة وجب عليه العمل بالعام ولا يجب عليه طلب المخصص اما في زمن
الغيبة كزماننا هذا بعد ما علمنا ان في احاديثنا المروية عن ائمتنا في كتب
اصحابنا التي عليها اعتمادنا وعملنا عاما وخاصا ومطلقا ومقيدا وحقيقة و
مجازا ومنها اختلافا وتعارضا بل الاحاديث السالمة عن المعارض قليلة نادرة
فلا بد لطالب الفقه ومريد العمل اذا راى حديثا سواء كان عاما او غير عام
ان يحتاط ولا يعمل ولا يفتي حتى يتتبع الاحاديث ويعلم عدم المعارض
ودليلنا على هذا المدعى الاحاديث الدالة على وجوب الاحتياط وقد اوردناها

في الجز

بواجب اتفاقا والعرف قاض ايضا بحمل الالفاظ على ظواهرها من غير بحث عن وجود ما يصرف اللفظ عن حقيقته وبهذا احتج العلامه رحمه الله على مختار المهذب وهو كالصريح في موافقة هذا القائل فتامل والجواب الفرق بين العام والحقيقه فان العمومات اكثرها مخصوصه كما عرفت فصار حمل اللفظ على العموم مرجوحا في الظن قبل البحث عن المخصص ولا كذلك الحقيقه فان اكثر الالفاظ محموله على الحقايق انتهى كلامه اقول ما ذكر من الفرق بين العام والحقيقه لا وجه له وقوله فان العمومات اكثرها مخصوصه غير مسلم لان النص في العموم هو لفظا الكل والجميع واشالهما واستعماله في غير العموم بغير قرينه واضحه مما لا يتصور صدوره من الحكيم كساير الحقايق فكلما رايناه عاما في كلام الله او في كلام احد ولم نجد بعد الفحص من المعصومين كساير الحقايق قرينه تدل على كونه مجازا استعملا في بعض مدلوله وجب علينا حمله على العموم كساير الحقايق وان لم نفعل بعد من المخالفين والعاصين

فان الاستثناء واذا تعقب جملا فاختلف الاصوليون فيه فذهب قوم الى انه ظاهر في الرجوع الى الجميع وقال الاخرون انه ظاهر في العود الى الاخيرة وقيل بالاشتراك وهو الظاهر من كلام المرتضى رحمه الله وقيل بالوقف بمعنى لا ندري انه حقيقه في اي الامرين ثم ذهب صاحب المعالم الى ان اللفظ محتمل لكل من الامرين لا يتعين لاحدهما الا بالقرينه وليس ذلك لعدم العلم بما هو حقيقه فيه كمذهب الوقف ولا لكونه مشتركا بينهما كما يقوله المرتضى رضي الله عنه وحاصل كلامه ان اداة

الاستثناء موضوعه بالوضع العام لاخراج ما لولاه لوجب دخوله او صح دخوله فمع قرينة الجميع يرجع اليه حقيقه لا تجوزا ومع قرينة الاخيره وحدها يرجع اليها ايضا حقيقه وهو الصحيح قال الشيخ رحمه الله في العده ذهب الشافعي واصحابه الى ان الاستثناء اذا تعقب جملا كثيره وكان يصح ان يرجع الى كل واحده منها بانفرادها يجب ان يرجع اليها كلها وذهب ابو الحسن الكرخي واكثر اصحاب ابي حنيفه الى انه يرجع الى ما يليه من المذكور وقال سيدنا المرتضى قدس الله روحه انه يرجع الى ما يليه قطعا ويجوز مع ذلك رجوعها الى ما تقدمها من الجمل ويقف ذلك على البيان والذي يقوى في نفسي المذهب الاول والذي يدل على ذلك ان الكلام اذا عطف بعضه على بعض بالواو الموضوعه للجمع صار كانه مذكور بلفظ واحد الا ترى انه لا فرق بين ان يقول القايل رايت زيدا او عمروا او خالدا وبين ان يقول رايتهم بلفظ يشملهم فاذا صح ذلك فالاستثناء لو ذكر عقيب الجمله المتناوله لجميعهم كان متعلقا بهم فكذلك اذا ذكر عقيب الجمل المعطوف بعضها على بعض لانها في حكم الجمله الواحده ويدل ايضا على ذلك ان الشرط اذا تعقب جملا كثيره فلا خلاف في انه يرجع الى جميعها والعلة الجامعه بينهما ان كل واحد منهما لا يستقل بنفسه ويحتاج الى تعليقه بغيره لا يفيد فلما اتفقنا

في هذا الحكم وجب اتفاقهما في رجوع كل واحد منهما الى ما تقدم ثم
قال بعد اعتراض وجواب ويدل ايضا على ما ذهبنا اليه ان الاستثناء
بمشية الله تعالى اذا تعقب جملا كثيرة وجب رجوعه الى جميعها فكذلك
يجب ان يكون حكم الاستثناء الاخر مثله والعلة الجامعة بينهما
ما قدمناها من افتقار كل واحد منهما الى ما يتعلق به وكونه غير مستقل بنفسه
انتهى اقول دلايل الشيخ على ما ادعاه ضعيفة اما الجواب عن الدليل
فيمنع كون الجمل المتعاطفة مثل الجملة الواحدة المتناولة للجميع في جميع الاحكام
حتى لا يجوز ان يتعلق الاستثناء بالاخيرة القريبة وحدها دون الباقيات
البعيدات واما الجواب عن الثاني فيمنع الاتفاق في ان الشرط
يرجع الى الجميع وعلى تقدير التسليم اجراء حكم الشرط في الاستثناء قياس
وعن الثالث فبان الاستثناء بمشية الله يرجع الى الكل بسبب القرينة الدالة
على ان جميع الافعال بمشية الله تعالى وهي لا تختص ببعض دون بعض فلا العام
ثم اعلم ان الذاهبين الى ما ذهب اليه الشيخ رحمه الله تمسكوا بوجوه اخر
غير ما تمسك به الشيخ الاول ان الاستثناء صالح للرجوع الى كل واحدة
من الجمل والحكم بالاولوية للبعض تحكم فيجب عوده الى الجميع كما ان الفاظ العموم
لما لم يكن تناولها للبعض اولى من اخر تناولت الجميع والثاني ان طريقة العرب
الاختصار وحذف فضول الكلام ما استطاعوا فلابد لهم حيث يتعلق

القرينة



ارادة الاستثناء بالجمل المتعددة من ذكره بعدها مريدين به الجميع حتى
كانهم ذكروه عقيب كل واحدة اذ لو كرر بعد كل جملة لاستهجن وكان مخالفا
لما ذكر من طريقتهم الا ترى انه لو قيل في آية القذف مثلا ولا تقبلوا لهم
شهادة ابدا الا الذين تابوا واولئك هم الفاسقون الا الذين
تابوا لكان تطويلا مستهجنا فاقيم مقام ذلك ذكر التوبة مرة واحدة
عقيب الجملتين والثالث ان لواحق الكلام وتوابعه من شرط او استثناء
يجب ان يلحقه ما دام الفراغ منه لم يقع فما دام متصلا لم ينقطع فاللواحق
لاحقة به ومؤثرة فيه فالاستثناء المتعقب للجمل المتصلة المعطوف
بعضها الى البعض يجب ان يؤثر في جميعها والجواب عن الاول
ان صلاحيته للجميع لا توجب ظهوره فيه وانما تقتضي التجويز لذلك
والشك فيه فرقا بين ما يصح عوده اليه وبين ما لا يصح وتناول الفاظ
العموم للجميع ليس باعتبار صلاحيتها لذلك بل لانها موضوعة
للشمول والاستغراق فلا وجه للتشبيه بها في هذا المقام وعن الثاني
انهم كما يريدون الاستثناء من كل جملة فيختصرون بذكر ما يدل على مرادهم
في اخر الجمل هربا من التطويل بذكره عقيب كل جملة كذلك يريدون
الاستثناء من الجملة الاخيرة فقط فلابد من القرينة في الحكم بالاختصار وعدمه
وعن الثالث ان اعتبار الاتصال في الكلام وعدم الفراغ منه بالنسبة الى

وجوه ام

اللواحق كالشرط والاستثناء والمشية انما هو لصحة اللحوق والتأثير فيه لتغيير
حكم ما يصح لحوقه بالكلام مما لا يصح لا لصيرورتها ظاهرة في التعلق بجميعه
وان كان بعضه منفصلا وبعيدا عن محل المؤثر واحتج السيد المرتضى رحمه الله
على ما ذهب اليه بوجوه الاول ان القائل اذا قال لغيره اضرب غلماني و
الق اصدقائي الا واحدا يجوز ان يستفهم المخاطب هل اراد استثناء الواحد
من الجملتين او من جملة واحدة والاستفهام لا يحسن الا مع احتمال اللفظ
واشتراكه الثاني ان الظاهر من استعمال اللفظ في معنيين مختلفين من غير
ان تقوم دلالة على انها متجوز بها في احدهما انها حقيقة فيهما ولا خلاف
في انه وجد في القران واستعمال اهل اللغة استثناء تعقب جملتين عاد اليهما
تارة وعاد الى احدهما اخرى وانما يدعي من خصه باحدهما انه اذا عاد اليهما
فلدلالة دلت ومن رجعه اليهما انه اذا اختص بالجملة التي تليه فلدلالة وهذا منه
التجاء الى اعتراف بانه مستعمل بامرين واذا كان الامر على هذا فيجب ان يكون
تعقب الاستثناء الجملتين محتملا لرجوعه الى الاقرب كما انه محتمل لعمومه الامرين
وحقيقة في كل واحد منهما فلا يجوز القطع على احد الامرين الا بدلالة منفصلة
الثالث انه لا بد في الاستثناء المتعقب لجملتين من ان يكون اما راجعا اليهما
معا او الى واحدة منهما لانه من المحال الا يكون راجعا الى شيء منهما وقد
نظرنا في كل شيء يعتمده من قطع على رجوعه اليهما فلم نجد فيه دلالة على وجوب

ما ادعاه ونظرنا ايضا فيما يتعلق به من قطع على عوده الى الاقرب
اليه من الجملتين من غير تجاوز لها فلم نجد فيه ما يوجب القطع على اختصاص
بالجملة التي تليه دون ما تقدمها فوجب مع عدم القطع على كل واحد من
الامرين ان نتوقف فيهما ولا نقطع على شيء منهما الا بدلالة الرابع
ان القائل اذا قال ضربت غلماني واكرمت جيراني واخرجت زكاتي
قائما او قال صباحا او مساء او في مكان كذا احتمل ما عقب بذكره
من الحال او ظرف الزمان وظرف المكان ان يكون العامل فيه والمتعلق
به جميع ما عدد من الافعال كما يحتمل ان يكون المتعلق به ما هو اقرب اليه
وليس لسامع ذلك ان يقطع على ان العامل فيما عقب بذكره الكل ولا البعض
الا بدليل غير الظاهر فكذلك يجب في الاستثناء والجامع بين الامرين ان
كل واحد من الاستثناء والحال والظروف الزمانية والمكانية فضلة في
الكلام يأتي بعد تمامه واستقلاله قال وليس لاحد ان يرتكب ان الواجب
فيما ذكرناه القطع على ان العامل في جميع الافعال المتقدمة الا ان يدل دليل
على خلاف ذلك لان هذا من مرتكبه مكابرة ودفع للمتعارف ولا فرق
بين من حمل نفسه عليه وبين من قال بل الواجب القطع على ان الفعل الذي تعقبه
الحال او الظرف هو العامل دون ما تقدمه وانما نعلم في بعض المواضع ان الكل
عامل بدليل واجاب صاحب المعالم عن ادلة السيد فاما عن الاول فبالمنع

في اختصاص حسن الاستفهام بالاشتراك بل المقتضي لحسنه هو الاحتمال
سواء كان بواسطة الاشتراك او لكونه موضوعا بالوضع العام او لعدم
معرفة ما هو حقيقة فيه كالقول لاهل الوقف او لغير ذلك من الاسباب
المقتضية له واما عن الثاني فبانه على تقدير تسليمه انما يدل على كون اللفظ
حقيقة في الامرين لا على الاشتراك لجواز كونه بوضع واحد كما قلناه فلا بد
في الاشتراك من وضعين واما عن الثالث فبان عدم الدليل المعتبر على
تحتم عوده الى الجميع او اختصاصه بالاخيرة لا يقتضي المصير الى الاشتراك
بل يتردد الامر فيه وبين ما قلناه وبين الوقف واما عن الرابع فبانه قياس في
اللغة مع انه لا يدل على الاشتراك بل على الاعم منه ومما قلناه واحتج من
خصه بالاخيرة بوجوه الاول ان الاستثناء خلاف الاصل لاشتماله على
مخالفة الحكم الاول فالدليل الذي هو الاصل يقتضي عدم الاستثناء فيترك
العمل به في الجملة الواحدة حذرا من تكثير مخالفته فيبقى الدليل في باقي الجمل سالما عن
المعارض وانما خصصنا الاخيرة لكونها اقرب ولانه لا قائل بالعود الى غير الاخيرة
خاصة الثاني ان المقتضي لرجوع الاستثناء الى ما تقدمه عدم استقلاله بنفسه
ولو استقل لما علق بغيره ومتى علقناه بما يليه استقل وافاد فلا معنى لتعليقه بما
بعد عنه اذ لو جاز مع افادته واستقلاله ان يعلق بغيره لوجب فيه لو كان
مستقلا بنفسه ان يعلقه بغيره الثالث ان من حق العموم المطلق ان

يحمل

يحمل على عمومه وظاهره الا لضرورة تقتضي خلاف ذلك وانما خصصنا الجملة
التي تليها الاستثناء بالضرورة لم يجز تخصيص غيرها ولا ضرورة الرابع
انه لو رجع الاستثناء الى الجميع فان اضمر مع كل جملة استثناء لزم مخالفة
الاصل وان لم يضمر كان العامل فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد ولا يجوز
تعدد العامل على معمول واحد في اعراب واحد لنص سيبويه عليه وقوله تحجه
ولئلا يجتمع المؤثرات المستقلات على الاثر الواحد الخامس انه لا خلاف
في ان الاستثناء من الاستثناء يرجع الى ما يليه دون ما تقدمه فاذا قال القائل
ضربت غلماني الا ثلثة الا واحدا كان الواحد المستثنى راجعا الى الجملة التي
تليه دون ما تقدمها فكذا في غيره دفعا للاشتراك السادس ان الظاهر من
حال المتكلم انه لم ينتقل من الجملة الاولى الى الثانية الا بعد استيفاء غرضه منها
كما لو سكت فانه يكون دليلا على استكمال الغرض من الكلام وكما ان السكوت
يحول بين الكلام وبين لواحقه فيمنع من تعلقها به فكذلك الجملة الثانية
حائل بين الاستثناء وبين الاولى فيكون مانعا من تعلقه بها واجاب
صاحب المعالم عن هذه الحجج اما عن الاول فبانه ان كان المراد بمخالفة الاستثناء
انه موجب للتجوز في لفظ العام والاصل الحقيقة فله جهة الصحة ولكنه تعلقه
بمخالفة الحكم الاول فاسد اذ لا مخالفة فيه للحكم لما مال الى القول بان الاستثناء
اخراج من اللفظ بعد ارادة تمام معناه قبل الحكم والاسناد كما هو راي محققي المتاخرين

فظاهر وكذا على القول بان المجموع من المستثنى منه والمستثنى مع الاداة
عبارة عن الباقي فلا اسمان عزد و مركب واما على القول بان المراد بالمستثنى منه
ما بقي بعد الاستثناء مجازا والاستثناء قرينة وهو مختار اكثر المتقدمين
فلان الحكم لم يتعلق بالاصالة الا بالباقي فلا مخالفة بحسب الحقيقة وقوله
ان ترك العمل بالدليل بعض الاصل في الجملة الواحدة لدفع محذور الهذرية
هذر فان الخروج عن اصالة الحقيقة والمصير الى المجاز عند قيام القرينة
مما لا شك فيه وتعلق الاستثناء بالاخيرة في الجملة مقطوع به فتعليل
ترك العمل بالاصل بدفع محذور الهذرية فضول بل غلط وذهول
لان دفع الهذرية لو صلح بمجرده سببا للخروج عن الاصل لقبل الاستثناء
وان انفصل في النطق عرفا وانقطع عن المستثنى منه حسا بل وغير
من اللواحق ايضا والبديهة تنادي بفساده وان كان المراد ان الظاهر
من المتكلم باللفظ العام ارادة العموم والاستثناء مخالف لهذا الاصل
بعض القاعدة او استصحاب هذه الارادة فتوجه المنع اليه ظاهر لان
الاتفاق واقع على ان للمتكلم ما دام متشاغلا بالكلام ان يلحق به ما شاء
من اللواحق وهذا يقتضي وجوب توقف السامع عن الحكم بارادة المتكلم
ظاهر اللفظ حتى يتحقق الفراغ وينتفي احتمال ارادة غيره ولو كان صدور
اللفظ بمجرده مقتضيا للحمل على الحقيقة لكان التصريح بخلافه قبل فوات

وقته منافيا له ووجب رده وتمشي ذلك الى الاخيرة ايضا فلا يجدي
معه دفع محذور الهذرية لما عرفت فعلم ان المقتضي لصحة اللواحق وقبولها
مع الاتصال انما هو نص الواضع على ان لمريد العدول عن الظاهر ان
ياتي بدليله في حال اشتغاله بالكلام حيث شاء منه فما لم يقع الفراغ
منه لا يحكم للسامع الحكم بارادة الحقيقة لبقاء محل الاحتمال نعم لما كان الغرض
قد يتعلق بتخصيص الاخيرة كما يتعلق بتخصيص الجميع بطريق الاختصار
واللفظ صالح بحسب وضعه لكل من الامرين لم يحصل الجزم بالعود الى الكل
الا بالقرينة وكان تعلقه بالاخيرة متحققا للزومه على كلا التقديرين
وصح التمسك في انتفاء التعلق بالباقي بالاصل الى ان يعلم الناقل
عنه وليس هذا من القول بالاختصاص بالاخيرة في شيء وعن الثاني
بان حصول الاستقلال بتعلقه بالاخيرة انما يقتضي عدم القطع بالتعلق
بغيرها ونحن نقول به اذ العود الى الجميع عندنا وعند السيد رضي الله عنه
عنه محتمل لا واجب اما قوله لو جاز مع افادته واستقلاله الى آخره فظاهر
البطلان لان ما يستقل بنفسه ولا تعلق له بغيره وجوبا ولا جوازا لا يجوز
ان يتعلق بغيره قطعا بخلاف ما نحن فيه فانه من الجائز مع حصول
الاستقلال بالتعلق بالاخيرة ان يتعلق بالجميع وان لم يكن لازما وعن
الثالث بنحو الجواب عن الثاني فان غاية ما يدل عليه انه لا يجوز القطع

على تخصيص غير الاخره بمجرد اللفظ ونحن نقول ان لكنه مع ذلك محتمل ولا سبيل
الى منعه وعن الرابع بانا نختار عدم الاضمار قوله يلزم ان يكون العامل
فيما بعد الاستثناء اكثر من واحد قلنا مم وانما يلزم ذلك ان لو
كان العامل في المستثنى هو العامل في المستثنى منه وهو في موضع المنع
لضعف دليله ومذهب جماعة من النحاة ان العامل في المستثنى هو الا
لقيام معنى الاستثناء بها والعامل ما به يتقوم المعنى المقتضى ولكونها
نائبة عن استثنى كما ان حرف النداء نايب عن انادي هو المتجه سلمنا
لكن نمنع عدم جواز العاملين على المعمول الواحد فانهم لم ينقلوا
لم حجة يعتد بها وانما ذكر بهم الائمة رضي الله عنه انهم حملوها على المؤثرات
الحقيقية وضعفه ظاهر وقد جوزوا في العلل الشرعية الاجتماع لكونها
معرفات والعلل الاعرابية كذلك فانما هي علامات وما نقل
عن سيبويه من النص عليه لا حجة فيه مع انه معارض بنص الكسائي
على الجواز وقول الفراء في باب التنازع مشهور وقد حكم بالتشريك
بين العاملين في العمل اذا كان مقتضاهما واحدا كاعطاني واكرمني
الامير واعطيت واكرمت الامير فالفعلان في المثالين شركا
في رفع الفاعل ونصب المفعول من غير تنازع ووافقه على ذلك بعض
محققي المتاخرين مستدلا عليه باصالة الجواز وانتفاء المانع سوى

توهم توارد المؤثرين على واحد وهو مدفوع بان العامل عندهم كالعلامة
ويجوز تعدد العلامات قال ويدل على جوازه من حيث اللغة انهم يخبرون
عن الشئ الواحد بامرين متضادين نحو هذا حلو حامض ولا يجوز خلوهما عن
الضمير اتفاقا فهو اما في كل واحد منهما بخصوصه او في احدهما بعينه دون الآخر
او فيهما ضمير واحد بالاشتراك والاول باطل لانه يقتضي كون كل واحد منهما
محكوما به على المبتدا وهو جمع بين الضدين والثاني يستلزم انتفاء الخبر
عن الخالي عن الضمير واستقلال ما فيه الضمير بها وهو خلاف المفروض والثالث
هو المطلوب ثم ايده بتجويز سيبويه قام زيد وذهب عمرو العاقلان
والعامل في الصفة هو العامل في الموصوف ولا يذهب عليك ان هذا
الحكم المنقول عن سيبويه هنا يخالف ما نقل عنه ثم من النص على عدم الجواز
وقد نقل هذا الحكم الصابجم الائمة رحمه الله عن الخليل وسيبويه ونقل عن
سيبويه القول بان العامل في الصفة هو العامل في الموصوف وارتضاه
وعن الخامس بان الاستثناء من الاستثناء انما وجب رجوعه الى
ما يليه دون ما تقدمه لان تعليقه بالامرين يقتضي الغاءه وانتفاء فائدته
فان القايل اذا قال لك عندي عشرة دراهم الا درهمين كان المفهوم
من اللفظ الاقرار بالثمانية فاذا قال عقيب ذلك الا درهما رجع الاقرار
الى تسعة لكونه مخرجا من الدرهمين الذين وقع استثناؤهما من العشرة

فلو عاد الدرهم المستثنى مع ذلك الى العشرة لكان وجوده كعدمه لا اخراجه منها
مثل ما ادخل ولم يفدنا غير ما استفدناه بقوله على عشرة الا درهمين وهو الاقرار
بالثمانية من غير زيادة عليها او نقصان بخلاف ما لو جعلناه راجعا الى ما
يليه فقط فانه يرد الاقرار الى التسعة فيفيد وذلك ظ وعن السادس
بالمنع من انه لم ينتقل عن الاولى الا بعد استيفاء غرضه منها وهل هو الا عين
المتنازع ومنه يعلم فساد القول بحيلولة الجملة الثانية بين الاستثناء وبين
الاولى فانه مصادرة اذا عرفت ذلك كله فاعلم ان حكم غير الاستثناء من
المخصصات المتعقبة للمتعدد بحيث تصلح لكل واحد منه حكم الاستثناء
خلافا وترجيحا وحجة وجوابا انتهى ما اردنا نقله من كلام صاحب المعالم اقول على
ما اخترناه من القول بالوقف يجب التوقف في الحكم والاحتياط في العمل
والاحتياط قد يكون في ارجاع الاستثناء الى الاخيرة وحدها كما
اذا قال المولى للعبد لا تهن عبيدي القراء واعط عبيدي الفقراء الا من
كان فاسقا فان الاحتياط حينئذ ان لا يعطي فسقة الفقراء ولا يهين
فسقة الفقراء وقد يكون الاحتياط في الارجاع الى الكل كما اذا قال اعط
القرا
الفقراء واكرم القراء الا من كان فاسقا فان الاحتياط حينئذ في
ترك اكرام فسقة الفقرا وترك اعطاء فسقة الفقراء فاذا رايت انه اوردوا
لا قرينة فيها تدل على ان المراد رجوع الاستثنا الى الاول ايضا نتوقف فيه

لاحتمال

لاحتمال وجود القرينة عند الخطاب و فقدانها بعده   اختلف
الاصوليون في ان العام اذا تعقبه ضمير يرجع الى البعض ما تناوله كقوله
تعالى والمطلقات يتربصن بانفسهن ثلثة قروء ولا يحل لهن ان يكتمن
ما خلق الله في ارحامهن وبعولتهن احق بردهن فالضمير في بردهن
للرجعيات هل يجب ان يكون المراد بذلك العام ذلك البعض فقط
او يكون جاريا على عمومه ذهب شيخ الطايفة رحمه الله في العدة الى الثاني
وهو المنسوب الى بعض الاشاعرة والقاضي عبد الجبار والاول هو المنسوب
الى العلامة في النهاية ومختار صاحب المعالم والمنسوب الى السيد المرتضى
والمحقق والعلامة في التهذيب وابي الحسين البصري والجويني التوقف وهو الصحيح
عندي لان في كل منهما احتمال التخصيص وعدمه ارتكابا للمجاز اما الاول
فلان اللفظ العام حقيقة في العموم فاستعماله في الخصوص مجاز واما الثاني
فلان تخصيص الضمير مع بقاء المرجع على عمومه يجعله مجازا اذ وضعه على
المطابقة للمرجع فاذا خالفه لم يكن جاريا على مقتضى الوضع وكان مسلوكا به
سبيل الاستخدام فان من انواعه ان يراد بلفظ معناه الحقيقي وبضميره المعنى
المجازي وما نحن فيه منه اذ قد فرض اراده العموم من المطلقات وهو المعنى الحقيقي
له واريد من ضميره المعنى المجازي اعني الرجعيات فلا مفر حينئذ الا التوقف
احتج الاولون بان تخصيص الضمير مع بقاء عموم ما هو له يقتضي مخالفة

للمرجع وانه باطل وجوانه منع لبطلان المخالفه مطلقا كيف وباب
المجاز واسع وحكم الاستخدام شايع واحتج الاخرون بان اللفظ
عام فيجب اجراءه على عمومه ما لم يدل على تخصيصه دليل ومجرد اختصاص
الضمير العايد في الظاهر اليه لا يصلح لذلك لان كلا منهما لفظ مستقل
براسه فلا يلزم من خروج احدها عن ظاهره وصيرورته مجازا خروج الاخر
وصيرورته كذلك والجواب المنع من عدم الصلاحيه فان اجراء الضمير
على حقيقته التي هي الاصل اعني المطابقه للمرجع يستلزم تخصيص المرجع
فاذا لكن لما كان ذلك مقتضيا للتجوز في لفظ العام فلا يجدي الفرار
من مجازيه الضمير فلا بد التوقف لعدم ترجيح احد المجازين على الاخر
فائده هل يجوز تخصيص العام بمفهوم المخالفه ام لا يجوز قال صاحب المعالم
لا ريب في جواز تخصيص العام بمفهوم الموافقه وفي جوازه بما هو حجه من
مفهوم المخالفه خلاف والاكثرون على جوازه وهو الاقرب لنا انه دليل شرعي
عارض مثله وفي العمل به جمع بين الدليلين فيجب احتج المخالف بان الخاص
انما يقدم على العام لكون دلالته على ما تحته اقوى من دلالة العام على خصوص
ذلك الخاص وترجيح الاقوى ظاهر وليس الامر ههنا كذلك فان المنطوق
اقوى دلالة من المفهوم وان كان المفهوم خاصا فلا يصلح لمعارضته
فلا يجب عليه والجواب منع كون دلالة العام بالنسبة الى خصوصية الخاص

اقوى

اقوى من دلالة المفهوم المخالفه مطلقا بل التخصيص ان اغلب صور
المفهوم التي هي حجه او كلها لا تقصر في القوه عن دلالة العام على خصوصيات
الافراد سيما بعد شيوع تخصيص العمومات انتهى كلامه رحمه الله اقول التحقيق
عندي في هذه المسئله التوقف لتعارض الدليلين وما احتج به رحمه الله على
مختاره ضعيف فانا لا نسلم وجوب الجمع بين الدليلين بدون رجحان
احدهما على الاخر بمرجح شرعي بل لا سبيل لنا على هذا التقدير الا التوقف
والعمل بالاحتياط ان امكن اتفق الاصوليون على جواز تخصيص
الكتاب بالخبر المتواتر ووجهه ظاهر ولكن اختلفوا في تخصيصه بخبر الواحد على
تقدير جواز العمل به فقد انكره جماعه من الاصوليين من الخاصه والعامه ومنهم
شيخ الطايفه والسيد المرتضى وهو الصواب ومنهم من جوزه مطلقا وهو مختار
العلامه وصاحب المعالم ومن العامه من فصل فاجازه ان كان العام خص
من قبل بدليل قطعي متصلا كان او منفصلا وقيل ان كان العام قد خص
بدليل منفصل سواء كان قطعيا او ظنيا وتوقف بعض واستدل الشيخ رحمه الله
في العده على مذهبه الصحيح بان عموم القران يوجب العلم وخبر الواحد يوجب
عليه الظن ولا يجوز ان يترك العلم للظن على حال فوجب لذلك ان لا
يخص العموم به ثم اعترض على نفسه وقال فان قيل اذا دل الدليل على وجوب
العمل بخبر الواحد كان وجوب التخصيص معلوما وان كان نفس الخبر

مطعونا ثم اجاب عن هذا السوال ان كان السايل مخالفا واطال
الكلام ثم اجاب على تقدير كون السايل موافقا وهذه عبارته فاما
اذا كان السايل عن السوال الذى قدمناه من موافقينا وسال عن ذلك
على طريقتنا التى اعتمدناها من جواز العمل بالاخبار التى تختص بنقلها الطايفة
المحقة فالكلام عليهم مثل ذلك بان يقال دل على عمل الطايفة بهذه الاخبار
من اجماعهم على ذلك لم يدل على العمل بما يخص القران ويحتاج فى ثبوت
ذلك الى دلالة بل قد ورد عنهم ما لا خلاف فيه من قولهم اذا جاءكم عنا حديث
فاعرضوه على كتاب الله فان وافق كتاب الله فخذوه وان خالفه فردوه
او فاضربوا به عرض الحايط على حسب اختلاف الالفاظ فيه وذلك صريح
بالمنع من العمل بما يخالف القران فان قالوا اليس قد عملت الطايفة باخبار
كثيرة طريقها الاحاد وعموم الكتاب بخلافها فهلا دل ذلك على جواز تخصيص
العموم بها على كل حال قيل لهم لا نسلم ان الطايفة عملت باخبار احاد فى تخصيص
تخصيص القران ومن ادعى ذلك كان عليه ان يبينه على انا قد بينا ان الاخبار
الصادرة من جهتهم عليهم السلام على ضربين احدهما ان يكون خبرا وليس هناك
ما يخالفه ويكون فتيا الطايفة به فاذا حكمه يكون مجمعا على صحته ويجوز العمل
وتخصيص العموم به وان كان هناك ما يخالفه من الاخبار فالعمل بما يطابق
العموم ايضا اولى لانه يصير معلوما صحته مثل العموم وبينا ان ذلك وجه

رجح به احد الخبرين على الاخر وان كان خبرا لا نعلم فتيا الطايفة اصلا به
وهناك عموم يقتضى خلافه فالعمل بما يقتضى العموم اولى لما قدمناه من الدلالة
انتهى كلامه اقول حاصل كلام الشيخ هنا انه لا يجوز العمل بخبر الواحد الا ما رواه
اصحابنا فى كتبنا المعروفة وما رواه اصحابنا لا يجوز تخصيص عام الكتاب
به الا ما كان فتيا الطايفة به ولا يكون له معارض من الاخبار وتحقيق المقام
انه لا يجوز تخصيص عام كتاب الله بالخبر وان كان مطابقا لفتيا جماعة
من الاصحاب ما لم يحصل العلم بصحته من جهة التواتر او من جهة القراين
المفيدة للعلم بصحته ويدل على ما ذكرناه الروايات الكثيرة الدالة على وجوب
ترك ما خالف الكتاب ونحن ناتى هنا ببعض تلك الاخبار منها ما رواه
الكلينى رحمه الله بسنده عن ايوب بن الحر قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم يقول
كل شىء مردود الى الكتاب والسنة وكل حديث لا يوافق كتاب الله فهو زخرف
ومنها ما رواه ايضا بسنده عن هشام بن الحكم وغيره عن ابى عبد الله عليه السلم
قال خطب النبى صلى الله عليه واله بمنى فقال ايها الناس ما جاءكم عنى يوافق
كتاب الله فانا قلته وما جاءكم يخالف كتاب الله فلم اقله ومنها ما رواه
ايضا بسنده عن السكونى عن ابى عبد الله عليه السلم قال قال رسول الله صلى الله
عليه واله ان على كل حق حقيقة وعلى كل صواب نورا فما وافق كتاب الله
فخذوه وما خالف كتاب الله فدعوه ومنها ما رواه ايضا بسنده عن عبد الله

بن ابی یعفور قال سالت اباعبدالله علیه السلم عن اختلاف الحدیث یروه
من نثق به ومنهم من لانثق به قال اذا ورد علیکم حدیث فوجدتم له
شاهدا من کتاب الله او من قول رسول الله صلی الله علیه واله والا
فالذی جاءکم به اولی به ومنها ما رواه بسنده عن ابی عبدالله علیه السلم
وهذا موضع الحاجة منه القران هدی من الضلالة وتبیان من العمی الی
قوله وما عدل احد عن القران الا الی النار ومنها ما رواه هو وغیره بعده
اسانید عن المعصومین علیهم السلم لاتعد القران فتضل بعد البیان ومنها ما
رواه الطبرسی رحمه الله فی الاحتجاج فی احتجاج ابی عبدالله علیه السلم قال
روی عن الحسن بن جهم عن الرضا علیه السلم یجیئنی الاحادیث عنکم مختلفة
قال ما جاءک عنا اعرضه علی کتاب الله عز وجل واحادیثنا فان کان اشبههما
فهو منا وان لم یکن یشبههما فلیس منا ومنها ما اورده ابن بابویه رحمه الله
فی عیون اخبار الرضا علیه السلم انه سئل الرضا علیه السلم یوما وقد اجتمع عنده قوم من اصحابه
وقد کانوا یتنازعون فی الحدیثین المختلفین عن رسول الله صلی الله علیه واله
فی الشیء الواحد فقال علیه السلم ما ورد علیکم من خبرین مختلفین فاعرضوهما علی
کتاب الله فما کان فی کتاب الله موجودا حلالا او حراما فاتبعوا ما وافق الکتاب
وتحقیق المقام ان عام الکتاب یقدم علی خاص الخبر الا ان یکون الخبر مما
اجتمع اصحابنا علی العمل به فحینئذ تخصیص العام به واما ان اشتهر عمل

الاصحاب به ولکنه لم یبلغ حد الاجماع فح اولی للاخبار الواردة الدالة
علی التوقف والاحتیاط عند الاشتباه واجاب صاحب المعالم عن الدلیل
المذکور علی منع تخصیص عام الکتاب بخبر الواحد بهذه العبارة ان
التخصیص وقع فی الدلالة لانه دفع للدلالة فی بعض الموارد وهی ظنیة
وان کان المتن قطعیا فلم یلزم ترک القطعی بالظنی بل هو ترک للظنی بالظنی
وذکره بعبارة اخری وهی هذه ان عام الکتاب وان کان قطعی النقل
لکنه ظنی الدلالة وخاص الخبر وان کان ظنی النقل لکنه قطعی الدلالة فصار
لکل قوة من وجه فتساویا فتعارضا فوجب الجمع بینهما وفی هذا الجواب
نظر لانا لانم کون دلالة العام علی العموم ظنیة بل کما ان دلالة الخاص
علی الخصوص بحسب الوضع قطعیة دلالة العام ایضا علی العموم قطعیة و
احتمال التجوز کما یجری فی العام یجری فی الخاص ایضا وان سلمنا ظنیة العام
وقطعیة الخاص من حیث الدلالة فلا نسلم وجوب الجمع بین الدلیلین
بترجیح الخاص بل تقتضی التعارض اذا قطعنا النظر عن الاخبار الکثیرة
الدالة علی ترجیح عام الکتاب هو التوقف واحتج المفصلون بان
الخاص ظنی والعام قطعی فلا تعارض الا ان یضعف العام وذلک عند الفرقة
الاولی بان یدل دلیل قطعی علی تخصیصه فیصیر مجازا وعند الفرقة الثانیة
بان تخصص بمنفصل لان المخصص بالمنفصل مجاز عندها دون المتصل

والقطعي يترك بالظني اذا ضعف بالتجوز اذ لا يبقى قطعيا لان نسبة الى جميع مراتب
التجوز بالجواز سواء وان كان ظاهرا في الباقي فارتفع مانع القطع وا
لجواب ولا بان الروايات دلت على عدم جواز تخصيص عام الكتاب
بخبر الواحد مطلقا وثانيا بان العام بحسب الوضع تدل على جميع الافراد
فاذا اخرج بعض الافراد بدليل بقي الباقي قطعا فقوله نسبة الى جميع
مراتب التجوز بالجواز سواء كلام سخيف لا وجه له واحتج المتوقف
بان كلا منهما قطعي من وجه ظني من اخر فوقع التعارض ووجب التوقف
الجواب قد علم من جواب دليل القائلين بالقول الثاني وهو جواز
التخصيص بخبر الواحد مطلقا

فصل

في بناء العام على الخاص

حكم العمومين اذا تعارضا قال الشيخ رحمه الله في العدة اذا ورد عام
يتناول اثبات حكم وورد خاص يتناول نفي ذلك الحكم عن بعض ما تناوله
العام نظر في تاريخهما فان كان احدهما سابقا للاخر كان المتاخر ناسخا
والمتقدم منسوخا سواء كان المتقدم عاما فان الخاص الذي يجيء بعده
ويتاخر عنه يكون ناسخا له لان تاخير بيان العموم لا يجوز عن حال الخطاب
على ما نبينه فيما بعد وكذلك لو كان المتقدم خاصا والمتاخر عاما فانه
يكون ناسخا الا ان يدل دليل على انه اريد به ما عدا ما تقدمه من الخاص
وهذا لا خلاف فيه بين اهل العلم ومتى لم يعلم تاريخهما فالصحيح انه ينبغي

ان

ان يبنى العام على الخاص ويجمع بينهما وهو مذهب الشافعي واصحابه و
اهل الظاهر وبعض اصحاب ابي حنيفة وفي الناس من قال اذا
عدم التاريخ فالواجب ان يرجع في الاخذ باحدهما الى دليل ويجريهما
مجرى عامين تعارضا وهو مذهب عيسى بن ابان وابي الحسن الكرخي و
الذي يدل على صحة المذهب الاول ان من حق من ثبت حكمته الا يلغي
كلامه اذا امكن حمله على وجه يفيد واذا صح ذلك فمتى اوجبنا استعمال العام
لادى الى الغاء الخاص ومتى استعملنا الخاص لم يوجب اطراح العام
بل يوجب حمله على ما يصح ان يريده الحكيم فوجب بهذه الجملة بناء العام
على الخاص ثم قال بعد ذكر سؤال فان قيل هلا حكمتم فيهما بالتعارض
كالعمومين لان ما تناوله الخاص قد تناوله الخبر العام وانما زاد عليه العام
تناول شيئا اخر لم يتناوله الخاص فكان الزائد على ذلك في حكم
خبر اخر وما تناوله العام مما عارضه الخبر الخاص في حكم خبر اخر فوجب ان
يتعارض في ذلك لما تناوله الخاص ويقف العمل على احدهما على الدليل
قيل هذا لا يجوز لانه يؤدي الى ابطال احد الخبرين مع صحة حمله على وجه يمكن
وليس كذلك حكم العمومين اذا تعارضا لانه لا يمكن الجمع بينهما على
وجه فاما قولهم ان ما تناوله العام في حكم الخبرين تناول احدهما مثل ما
تناوله الخبر الخاص والاخر تناول ما زاد على ذلك فانه ينبغي ان يحكم بالتعارض

فيهما فليس يصح لان العام اذا كان جملة واحدة صح فيه من صرفه الى
ان المراد به بعضه ما لا يصح فيه اذا كان خبرين لانه اذا كان خبرين فمتى
قيل ان المراد ما تناوله احدهما ادى ذلك الى ابطال ما تناوله الخبر الاخر
وذلك لا يصح فاذا ثبت ذلك صح ما قلنا في بناء العام على الخاص وفارق
حاله حال الخبرين اللذين تناولا ما تناوله العام فان قيل هلا حملتم
احدهما على انه ناسخ للاخر ويكون قد استعملتم الخبر على وجه الحقيقة ويكون
ذلك اولى من بناء العام على الخاص ثم قال بعد ذكر مثال فان قيل هلا
حكمتم فيهما بالتعارض كالعمومين لان ما تناوله الخاص قد تناوله الخبر العام
وانما ازداد عليه العام بتناوله شيئا اخر لم يتناوله الخاص فكان الزائد
على ذلك في حكم خبر اخر وما تناوله العام مما عارضه الخبر الخاص في حكم خبر
فوجب ان يتعارض في ذلك لما تناوله الخاص ويقف العمل على احدهما على
الدليل قيل هذا لا يجوز لانه يؤدي الى ابطال احد الخبرين مع صحة حمله على
وجه ممكن وليس كذلك حكم العمومين اذا تعارضا لانه لا يمكن الجمع بينهما
على وجه فاما قولهم ان ما تناوله العام في حكم الخبرين تناول احدهما مثل ما
تناوله الخبر الخاص والاخر تناول ما زاد على ذلك فانه ينبغي ان الحكم بالتعارض
فيهما فليس يصح لان العام اذا كان جملة واحدة صح فيه من صرفه الى ان
المراد به بعضه ما لا يصح فيه اذا كان خبرين لانه اذا كان خبرين فمتى قيل

ان المراد ما تناوله احدهما ادى ذلك الى ابطال ما تناوله الخبر الاخر
وذلك لا يصح فاذا ثبت ذلك صح ما قلنا في بناء العام على الخاص
وفارق حاله حال الخبرين اللذين تناولا ما تناوله العام فان
قيل هلا حملتم احدهما على انه ناسخ للاخر ويكون قد استعملتم الخبر على وجه
الحقيقة ويكون ذلك اولى من بناء العام على الخاص لان استعمال العام
في الخاص يكون مجازا قيل انما يمكن حمل ذلك على النسخ اذا علمنا تاريخهما
وان احدهما متقدم والاخر متاخر فيحمل ذلك على النسخ فاما مع عدم
التاريخ فلا يمكن حمل ذلك فيه انتهى ما اردنا نقله من كلام الشيخ اقول
الاحتمالات في ذلك المقام اربعة الاولى ان يعلم كون العام و
الخاص مقترنين والثاني ان يعلم كون العام متقدما على الخاص
والثالث ان يعلم كون الخاص متقدما على العام والرابع ان لا يعلم
التقدم والتاخر والاقتران اما الاول فالتحقيق فيه حمل العام على الخاص
وهو المعروف عند الاصوليين ووجهه ظاهر لا يحتاج الى البيان و
اما الثاني فالاصوليين فيه مختلفون فذهب جماعة من العامة ومن
اصحابنا منهم صاحب المعالم الى ان ورود الخاص ان كان بعد حضور
وقت العمل بالعام كان نسخا له وان كان قبله كان تخصيصا وذهب
جماعة الى ان الخاص ناسخ للعام وان لم يحضر وقت العمل وهو مذهب

نسخ الطائفة وقد ذكرنا الفاعبارته وانما ذهب رحمه الله في هذه
الصوره الى النسخ دون التخصيص لانه لم يجوز على ما نقلنا عنه تاخير بيان
العام عن وقت الخطاب ولكن ليس لي برهان قاطع على هذا المدعى
التحقيق عندي التوقف والاحتياط لضعف دليل القائلين بالتخصيص و
القائلين بالنسخ واما الثالث وهو ان يتقدم الخاص ففيه ايضا خلاف
ذهب الشيخ على ما نقلنا عنه الى ان العام ناسخ للخاص الا ان يدل
دليل على انه اريد به ما عدا ما تقدمه من الخاص وقال هذا الاخلاف فيه
بين اهل العلم وقال صاحب المعالم والاقوى ان العام يبنى عليه ايضا
وفاقا للمحقق والعلامه واكثر الجمهور وقال قوم انه يكون ناسخا للخاص
حينئذ وعزاه المحقق الى الشيخ وهو الظاهر من كلام السيد علم الهدى وصريح
ابى المكارم بن زهره لنا انهما دليلان تعارضا والعمل بالعام نقيض
العمل بالخاص ان كان وروده قبل حضور وقت العمل به ونسخه ان كان
بعده ولا كذلك العمل بالخاص فانما يقتضى رفع دلالة العام على بعض
جزئياته وجعل مجازا فيما عداه وهو عين عند ذينك المحذورين لكان
اولى بالترجيح وما يقال من ان العمل بالعام على تقدير التاخير عن وقت
العمل بالخاص يقتضى نسخه والنسخ تخصيص في الازمان فليس التخصيص في
اعيان العام باولى من التخصيص في ازمان الخاص فضعفه ظاهر لان

مرجوحيه النسخ بالنسبة الى التخصيص بالمعنى المعروف لا مساغ لانكاره او
مجرد الاشتراك في مسمى التخصيص نظرا الى المعنى لا يقتضى المساواة كيف
وقد بلغ التخصيص في الشيوع والكثره الى حد قيل معه ما من عام الا وقد
خص كما مر حجة القول بالنسخ وجهان احدهما ان القائل اذا قال اقتل
زيدا ثم قال لا تقتلوا المشركين فهو بمثابة ان يقول لا تقتل زيدا ولا عمروا
الى ان ياتى على الافراد واحدا بعد واحد فهذا اختصار لذلك المطول
واجمال لذلك المفصل ولا شك انه لو قال لا تقتل زيدا لكان ناسخا
لقوله اقتل زيدا فكذا ما هو بمثابته والثانى ان المخصص للعام بيان له فكيف
يكون مقدما عليه والجواب عن الاول المنع من التساوى فان تعديد
الجزئيات وذكرها بالخصوصيه يمنع من تخصيص بعضها لما فيه من التناقض
بخلاف ما اذا كانت مذكوره باللفظ العام فان التخصيص حينئذ ممكن
فلا يصار الى النسخ لما بيناه من اولويه التخصيص بالنسبة اليه ولان النسخ
رفع والتخصيص لا رفع فيه وانما هو دفع والدفع اهون من الرفع وعن
الثانى انه استبعاد محض اذ لا يمتنع ان يرد كلام ليكون بيانا للمراد بكلام
اخر يرد بعده وتحقيقه انه متقدم ذاته ومتاخر وصف كونه بيانا ولا ضير فيه
اذا عرفت هذا فاعلم ان المحقق عند نقله للقول بالنسخ هنا عن الشيخ علله بانا
لا نجيز تاخير البيان وكانه يريد به عدم جواز اخلاء العام اراده التخصيص

من دليل عليه مقارن له وان كان قد تقدم عليه ما يصلح للبيان والا
فلا معنى لجعل صورة التقديم عن تاخير البيان والجواب عن هذا اولا انا
لا نسلم عدم جواز تاخير البيان و ثانيا انه على تقدير سبق الخاص لا يكون
البيان متاخرا ولم يتعرض السيد ان هنا للاحتجاج على ما صار اليه ولعله مثل
احتجاج الشيخ فانهما اشترطا الاقتران في التخصيص انتهى كلام صاحب
المعالم اقول التحقيق عندي في هذا المقام ايضا التوقف لضعف دليلي
القائلين بالنسخ والقائلين بالتحقيق وان كان دليل القائلين بالنسخ اقوى
اما ضعف دليل القائلين بالتخصيص فظاهر لانا لا نسلم الغاء الخاص على تقدير
العمل بالعام ان كان وروده قبل حضور وقت العمل به لان التحقيق ان
النسخ قبل العمل جائز كالنسخ وجوب ذبح اسمعيل والنسخ ليس بمحذور بل المحذور
ارتكاب التجوز بالتخصيص بدون قرينة التجوز والحكم بترجيح التخصيص لاوجه
له وما قيل في بيان ارجحية التخصيص بانه دفع والنسخ رفع والدفع اهون
من الرفع كلام سخيف لانه ساقط عن درجة الاعتبار في الشرعيات وان
سلمنا ارجحية التخصيص على النسخ فلا نسلم جواز الحكم بالتخصيص بمجرد الارجحية
بدون دليل شرعي وبرهان قطعي بل مقتضى الكتاب والسنة على هذا التقدير
ايضا التوقف واما ضعف دليل القائلين بالنسخ فقد ظهر من كلام صاحب
المعالم واما القسم الرابع وهو ان يجهل التاريخ فالتحقيق فيه ايضا التوقف

كالعامين

كالعامين المتعارضين وما ذكر الشيخ من الدليل على وجوب حمل العام على الخاص
لئلا يلزم الغاء الخاص ضعيف لانه مع احتمال النسخ لا يلزم الغاء الخاص
وما ذكره من الفرق بين العامين المتعارضين وبين العام والخاص المتعارضين
تحكم ظاهر لا يخفى على المتامل وقال صاحب المعالم وعندنا انه يعمل حينئذ با
لخاص ايضا لانه لا يخرج في الواقع عن احد الاقسام السابقة وقد بينا ان
الحكم في الجميع العمل بالخاص وما قيل من ان الخاص المتاخر ان ورد قبل حضور وقت
العمل بالعام كان مخصصا وان ورد بعده كان ناسخا وحينئذ فان
كانا قطعيين او ظنيين او العام ظنيا والخاص قطعيا وجب ترجيح
الخاص على العام لتردده بين ان يكون مخصصا وناسخا وان كان العام
قطعيا والخاص ظنيا فاما ان يكون الخاص مخصصا او ناسخا وعلى الاول
يعمل بالخاص ايضا واما على الثاني فلا يجوز بل يكون مردودا فقد تردد الخاص
مع جهل التاريخ بين ان يكون مخصصا وبين ان يكون ناسخا مقبولا
وبين ان يكون ناسخا مردودا فكيف يقدم والحال هذه على العام فجوابه ان
احتمال النسخ معلق على ورود الخاص بعد حضور وقت العمل واحتمال
التخصيص مطلق فمع جهل الحال لا يعلم حصول الشرط والاصل تقتضي
عدمه الى ان يدل على وجوده دليل والمشروط عدم عند عدم شرطه فلا
يصلح احتمال النسخ حينئذ لمعارضة احتمال التخصيص لا يقال هذا معارض

سبيله فنقول ان احتمال التخصيص مشروط بورود الخاص قبل حضور وقت
العمل وذلك غير معلوم حيث يحمل الحال فيتمسك في نفيه بالاصل فيلزم
منه نفي المشروط الذي هو التخصيص لانا نقول قد علم مما قدمناه رجحان
التخصيص على النسخ وانه اذا تردد الامر بينهما يكون التخصيص هو المقدم
ولا يصار الى النسخ الا حيث يمنع التخصيص يمنع حينئذ لاستلزامه
تاخير البيان عن وقت الحاجة وهو غير جائز وهذا المقتضي المصير الى
الى التخصيص حيث لا يدل على خلافه دليل فالاشتراط انما هو في العدول
عنه لا اليه ومن البين انه مع جهل الحال لا يعلم حصول المانع فيجب الحكم بالتخصيص
ولئن سلمنا تساوي الاحتمالين فالاشكال مختص بما اذا كان العام قطعيا
والخاص ظنيا فليخص التوقف به اذ اما عداه من الصور خالص من هذا
الشوب فحينئذ فلا وجه لتخيل التوقف في تقديم الخاص بقول مطلق
لتردده بين ما ذكر من الامور بل يستثنى هذه الصورة من البين ويبقى
الحكم بالتقديم على حاله في الباقي ولعل هذا المعنى هو مقصود القائل الا ان
سوق كلامه يأباه هذا انتهى اقول ما ذكر من المعارضة صحيح وقوله في جوابها
لانا نقول قد علم مما قدمناه رجحان التخصيص على النسخ بل ليس لهم عليه
ايضا ما لا يفيد الظن مع ان الظن لا يغني من الحق شيئا وقد تقدم كلامنا
ما يدل على ضعف ما ذكره في بيان رجحان التخصيص   في العام اذا

تعارضا وللشيخ رحمه الله في عدة الاصول كلام شاف كاف في هذا المطلب فنحن
نكتفي به وهذه عبارته فاما العمومان اذا تعارضا فلا يخلو من ان يكون طريق
اثباتهما العلم ولا يكون كذلك فان كان طريق اثباتهما العلم يصح وقوعهما
من حكيم على وجه ولا يصح على آخر فما يصح وقوعه منه فوجوه احدها ان يعرف
بهما التاريخ وان احدهما متقدم والآخر متأخر فنحكم بان المتأخر ناسخ و
المتقدم منسوخ والثاني ان يمكن الجمع بينهما على وجه من التأويل والثالث
ان يكونا وردا مورد التخيير فهذه الوجوه التي يصح ان يقع العمومان المعلومان
عليه من الحكيم ومتى خلا من ذلك بان يعدم التاريخ ولا يصح الجمع بينهما
لتضادهما وعلم انه لم يرد التخيير فانه لا يجوز وقوعهما من حكيم لانه يؤدي الى ان
يدل الدليل على خلاف ما هو دليل عليه وذلك لا يجوز على حال فاما اذا عارض
كل واحد من العمومين صاحبه من وجه ولا يعارضه من وجه نحو قوله تعالى وما
ملكت ايمانكم وقوله وان تجمعوا بين الاختين لان احدهما يقتضي تحليل الجمع
بين الاختين والآخر يقتضي حظره ويصح ان يكون المراد بآية الجمع ما عدا
المماليك ويحتمل ان يراد بآية المماليك ما عدا الاختين فقد استويا في التعارض
وفي صحة الاستعمال على وجه واحد فما هذه حاله وجب الرجوع في العمل باحدهما
الى دليل ولذلك روي عن امير المؤمنين عليه السلام انه قال احلتهما آية
وحرمتهما اخرى وانا انهى عنهما نفسي وولدي فاخبر ان ظاهرهما يقتضي التعارض

وانه عمل باحدهما لعلمه بذلك وان العمل به هو الواجب وروي عن عثمان
انه وقف في ذلك وقال احلتهما اية وحرمتهما اخرى وحكي انه رجح تحريمهما
فاما اذا كان طريق اثباتهما الاحاد فانه يرجع في العمل باحدهما الى الترجيح وقد
قدمنا ما يرجح به احد الخبرين على الاخر مما يرجع الى الاسناد او متنه فاغن عن
الاعادة مثال ذلك روي عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال من نام
عن صلوة او نسيها فليصلها اذا ذكرها ونهى عن الصلوة في الاوقات
المخصوصة انتهى كلامه ره اقول كلامه ره كلام صحيح جيد غير ان في قوله
ومثله الى قوله لا يجوز على حال نظر لانه لا يبعد مع جهالة التاريخ صدور
العامين المتضادين من الحكيم ويكون احدهما ناسخا للاخر فحينئذ يجب
التوقف والاحتياط

في الكلام في المطلق والمقيد

اعلم ان المطلق قد يطلق ويراد به اللفظ الدال على الماهية من حيث هي هي من
غير تقييد بشيء من القيود وقد يطلق ويراد به ما هو اعم من ذلك بحيث يندرج
فيه النكرة المنفية وهو اللفظ الدال على مدلول شايع في جنسه فاللفظ جنس
والقيد الدال يخرج المهمل وبقيد شايع في جنسه يخرج اسماء الاعلام و
المعارف والعمومات واما المقيد فقد فسر بتفسيرين احدهما ما افاد معينا
كزيد وهذا الرجل وانا انت وثانيهما ما اخرج من شياع مثل
رقبة مؤمنة فانها وان كانت شايعة بين الرقبات المؤمنات لكنها

اخرجت

اخرجت من الشياع بوجه فهو مطلق من وجه ومقيد من آخر والاصطلاح
الشايع في المطلق والمقيد هو الثاني بمعنييهما ثم اعلم ان المطلق والمقيد
اما ان يختلفا حكما او يتفقا والاول مثل واتوا الزكوة واعتق رقبة مؤمنة
ولا خلاف في انه لا يحمل المطلق على المقيد لعدم العلاقة الموجبة لذلك لغة و
عرفا الا في صورة واحدة وما يجري مجراها مثل اعتق في الظهار رقبة ولا
تملك رقبة كافرة فان ذلك يقتضي تقييد المطلق مع اختلافهما لان العلم
ببراءة الذمة لا يحصل الا باعتاق الرقبة المؤمنة واما الثاني وهو ان
يتفقا حكما فنقول سبب المطلق والمقيد اما ان يتحدا او يتعدد اما مع التماثل
او مع الاختلاف وعلى التقادير الثلثة فالخطاب الوارد اما ان يكون امرا
او نهيا فالاقسام ستة الاول ان يتحد سببهما والامر مثل قوله في الظهار
اعتق رقبة ثم يقول فيه اعتق رقبة مؤمنة فقيل ان لم يدل الدليل على اتحاد
الرقبة المعتقة وجب عليه عتق رقبتين لان تكرار الامر يقتضي تكرار المامور
به وان دل الدليل على اتحاد الرقبة حمل المطلق على المقيد اجماعا لان فيه جمعا
بين الدليلين وامتثالا للامرين وفي قول فيما ادعاه من اقتضاء تكرار الامر تكرار
المامور به مطلقا نظر فتامل واعترض بان حكم المطلق يكفي المكلف
في خروجه عن العهدة بالاتيان باي فرد شاء من افراد الحقيقة والمقيد
يمنع من ذلك فتضاد حكماهما وحينئذ نقول ليس العدول عن اقتضا

المطلق والعمل بظاهر المقيد اولى من حمل المطلق على مقتضاه وحمل المقيد
على الاستحباب واجيب بان حمل لفظ الامر بالمقيد على الاستحباب
مجاز وخلاف الاصل وحمل المطلق على المقيد ليس مجازا ولهذا لو اتى بالمقيد
قبل الامر به كان ممتثلا للامر المطلق على انا نمنع من اقتضاء المطلق التخيير
فانه غير دال على الافراد اصلا فضلا على التخيير اقول في هذا الجواب نظر بل
ولكن التحقيق حمل المطلق على المقيد لان العلم ببراءة الذمة لا يحصل الا بالعمل
بالمقيد والثاني ان يتحد سببهما في النهي مثل لا تعتق في الظهار مكاتبا
ولا تعتق في الظهار مكاتبا كافرا ولا خلاف في العمل بمدلولهما والثالث
ان يتعدد سببهما مختلفا مثل قوله تعالى في كفارة الظهار والذين يظاهرون من
نسائهم ثم يعودون لما قالوا فتحرير رقبة وقوله تعالى في كفارة القتل خطاء ومن
قتل مؤمنا خطاء فتحرير رقبة مؤمنة وقد اختلف الناس في ذلك فقال الشافعي
يحمل المطلق على المقيد فحمل بعض اصحابه كلامه هذا على اطلاقه واخرون على
ما اذا كان هناك علة موجبة للالحاق واصحاب ابي حنيفة منعوا ذلك
مطلقا والحق انه لا يقتضي التقييد في احدى الصورتين الحكم على التقييد في
الاخرى لانه لو دل التقييد في احدى الصورتين على التقييد في الاخرى لكان
اما بالمطابقة او التضمن او الالتزام والتالي باقسامه باطل فكذا المقدم اما
الملازمة فظاهر وكذلك انتفاء دلالتي المطابقة والتضمن واما دلالة الالتزام

خلافها

خلافها مشروطة باللزوم الذهني وهو مفقود هنا فان التقييد بالايمان في
كفارة القتل غير ملزوم لتقييده في كفارة الظهار ذهنا ولا خارجا ولان الشارع
لو نص على ابقاء المطلق على اطلاقه كما قال اعتق في الظهار اي رقبة شئت
ولا تعتق في القتل الا رقبة مؤمنة لم يكن احد الكلامين مناقضا للاخر
احتج المخالف بان القرآن المجيد كالكلمة الواحدة واذا ثبت التقييد
في احد الحكمين ثبت في الآخر لتحقق الاختلاف في الكلمة الواحدة ولان الشهادة
مقيدة بالعدالة في الطلاق ومطلقة في باقي الصور فحمل المطلق على المقيد
فكذا في غيرها والجواب ان اردتم بوحدة القرآن عدم مناقضة بعضه
بعضا فهو مسلم وليس بين الاطلاق في احدى الصورتين والتقييد
في الاخرى تناقض وان اردتم اتحاده في كل شيء فهو باطل فان فيه عاما
وخاصا ومجملا ومبينا وظاهرا ومأولا الى غير ذلك من الامور المتقابلة واما
تقييد الشهادة بالعدالة في غير الطلاق فليس من باب حمل المطلق على المقيد
بل بالاجماع على اعتبار العدالة فيها مطلقا وقد عرف مما ذكر حكم الثلثة الباقية
وهي اتحاد السبب مختلفا في النوع وتعدده فيما تماثلا في الامر والنهي
في المجمل والمبين وفيه مسائل الاولى الاجمال في اللغة الجمع وفي الاصطلاح
هو ما لم تتضح دلالته ويكون فعلا ولفظا مفردا ومركبا اما الفعل فكما لو
صلى رسول الله صلى الله عليه وآله ولم يعلم على اي وجه اوقعها على الوجوب

ولا

او الندب واما اللفظ المفرد فكالمشترك لتردده بين معانيه اما بالاصالة
كالعين والقرء واما بالاعلال كالمختار المتردد بين الفاعل والمفعول واما
اللفظ المركب فكقوله تعالى او يعفو الذي بيده عقدة النكاح لتردده بين الزوج
والولي وكما في مرجع الضمير حيث تقدمه امران يصلح لكل واحد منهما نحو
ضرب زيد عمرا فضربته وكقوله تعالى واتوا حقه يوم حصاده فانه قبل بيان
مقداره مجمل وكالعام المخصص بالمجمل مثل قوله تعالى واحل لكم ما وراء ذلكم
ان تبتغوا باموالكم محصنين غير مسافحين فقيد الحل بالاحصان وهو
غير معلوم وقوله واحلت لكم بهيمة الانعام الا ما يتلى عليكم فالمستثنى
مجهول قبل التلاوة المسئلة الثانية المجمل جايز في الحكمة واقع في
كتاب الله كالايات المتقدمة احتج المخالف بان القصد الافهام
والا لزم العبث فان ذكر مع البيان حال بغير فايده والا لزم تكليف
المحال والجواب المنع من الملازمة الاولى ان كان المطلوب الافهام
التفصيلي والمنع من الثانية لجواز اشتمال التطويل على فايدة حقيقية يعلمها الله
تعالى ولا تهتدي عقولنا الى ادراكها او على فايدة ظاهرة وهي الاستعداد
للامتثال قبل البيان فيحصل الثواب منه المسئلة الثالثة التحليل و
التحريم المضافان الى الاعيان مثل قوله تعالى انا احللنا لكم ازواجكم و
قوله اليوم احل لكم الطيبات وطعام الذين اوتوا الكتاب حل لكم

واحلت لكم بهيمة الانعام وقوله حرمت عليكم امهاتكم فذهب محققوا
المعتزلة والاشاعرة الى انها ليست مجملة خلافا لابي عبد الله البصري وابي
الحسن الكرخي والصحيح هو الاول لنا انه يسبق الى الفهم حل الاكل في قوله
تعالى احلت لكم بهيمة الانعام ونظائره وتحريمه في قوله حرمت عليكم الميتة
والوطي في قوله حرمت عليكم امهاتكم ومبادرة المعنى الى الفهم عند اطلاق
اللفظ دليل على كونه حقيقة وان كان مجازا بحسب الوضع اللغوي لكنه بالنظر
الى العرف الطاري حقيقة احتج المخالف بان الاعيان غير مقدورة فلا
يتعلق التحليل والتحريم بها لانهما من عوارض افعال المكلفين فلا بد من
اضمار ما يصح تعلقهما به من الافعال لئلا يلغو الخطاب فاما ان يضمر
جميع ما يمكن اضماره منها او بعضها والاول باطل لان الاصل عدم
الاضمار وما يقدر للضرورة يقدر بقدرها فتعين الثاني وليس
اضمار بعض معين منها اولى من غيره فيجب اضمار بعض غير معين فيتحقق
الاجمال والجواب المنع من الاحتياج الى الاضمار فانه انما يتحقق
اذا لم يكن اللفظ ظاهرا بحسب العرف في الفعل المقصود وغالبا كا
الاكل في الماكول والشرب في المشروب واللبس في الملبوس والوطي
في الموطوء ولكن اذا تعدد المقصود في الفعل فيصير الكلام مجملا فيجب التوقف
والاحتياط المسئلة الرابعة نقل عن السيد المرتضى وجماعة من العامة

ان آية السرقة وهي قوله والسارق والسارقة فاقطعوا ايديهما مجملة باعتبار
اليد واحتج بان اليد تقع على العضو بكماله وعلى ابعاضه قد تقع عليه
الى الاشاجع والى الزند والى المرفق والى المنكب واجاب صاحب
المعالم بان الاستعمال يوجد مع الحقيقة والمجاز ولفظ اليد وان كان
مستعملا في الكل الا ان فهم ما عدا الجملة منه موقوف على ضميمة القرينة وذلك
آية كونه مجازا فيه وفيه نظر لان كون لفظ اليد مجازا في ما عدا الجملة غير
مسلم ولا دليل عليه المسئلة الخامسة قد عد جماعة من المجمل نحو قوله
صلى الله عليه وآله لا صلوة الا بطهور لا صلوة الا بفاتحة الكتاب لا صيام
لمن لا يبيت الصيام من الليل لا نكاح الا بولي مما ينفى فيه الفعل ظاهرا
مطلقا وقيل ان كان الفعل المنفي شرعيا كما في الامثلة المذكورة او لغويا
وحكمه واحد فلا اجمال وان كان لغويا وله اكثر من حكم واحد فهو مجمل
وذهب اكثر الاصوليين الى نفي الاجمال مطلقا وهو مختار صاحب المعالم
من اصحابنا واستدل عليه بانه ان ثبت حقيقة شرعية في الصحيح من
هذه الافعال كان معناه لا صلوة صحيحة ولا صيام صحيحا ونفي المسمى
حينئذ ممكن باعتبار فوات الشرط او الجزء وقد اخبر الشارع به فيتعين
المراد فلا اجمال وان لم يثبت له حقيقة شرعية كما هو الظاهر فان ثبت
له حقيقة شرعية كما هو الظاهر فالظاهر ان مثله يقصد منه نفي الفائدة

والجدوى نحو لا علم الا ما نفع ولا كلام الا ما افاد ولا طاعة الا لله كان
متعينا ايضا ولا اجمال ولو فرض انتفاؤه ايضا فالظاهر انه يحمل على
نفي الصحة دون الكمال لان ما لا يصح كالعدم في عدم الجدوى بخلاف
ما لا يكمل فكان اقرب المجازين الى الحقيقة وكان ظاهرا فيه فلا اجمال اقول
في هذا الدليل نظر لانه قد علم ان نفي الحقيقة في كلام الشارع قد يكون
لنفي الصحة وقد يكون لنفي الكمال وكون نفي الصحة اقرب الى نفي الحقيقة من
نفي الكمال لا يخرج الكلام من الاجمال لانه لا يرتفع به الاحتمال فالتحصيل في
هذا المقام التوقف والاحتياط واحتج الاولون بان العرف في
مثله يختلف فيفهم منه نفي الصحة تارة ونفي الكمال اخرى فكان مترددا بينهما و
لزم الاجمال واجاب صاحب المعالم بان اختلاف العرف والفهم ان كان
قايما هو باعتبار اختلافهم في انه ظاهر في الصحة او في الكمال وكل صاحب مذهب
يحمله على ما هو الظاهر فيه لا لانه متردد بينهما فكونه على السواء ممنوع بل نفي الصحة
راجح لما ذكرناه من اقربيته الى نفي الذات اقول ضعف هذا الجواب قد ظهر
مما ذكرناه انفا واحتج المفصل بان انتفاء الفعل الشرعي ممكن بفوات شرطه
او جزئه فيجري النفي فيه على ظاهره ولا يكون هناك اجمال وكذا مع اتحاد
حكم الفعل اللغوي فانه يجب صرف النفي اليه وهو ظاهر واما اذا كان له حكمان
الفضيلة والاجزاء فليس احدهما اولى من الاخر فيحصل الاجمال اقول

اشتفاء

انتفاء الفعل الشرعي وان امكن بفوات الجزء والشرط ولكن لا يحكم عليه
الاحتمال ان يكون المراد انتفاء الفضيلة وارادة نفي الفضيلة من نفي الفعل
في كلام النبي واهل البيت عليهم السلم اكثر من ارادة نفي الصحة كما لا يخفى على
المتتبع فالواجب حينئذ التوقف والاحتياط واما مع تعدد حكم الفعل
اللغوي فالحكم ايضا التوقف والاحتياط المسئلة السادسة
اكثر الاصوليين على انه لا اجمال في قوله عليه السلم دفع عن امتي الخطا والنسيان
خلافا لابي الحسين وابي عبد الله البصريين حيث زعما انه مجمل لان الخطا
والنسيان غير مرفوعين عن الامة وكلام الرسول عليه السلم صادق فلا بد من
اضمار ما تستقيم معه الكلام فاما ان يضمر جميع الاحكام وهو باطل لمخالفته
الاضمار الاصل فيقتصر منه على ما يندفع به الضرورة وهو البعض ولان الاجماع
واقع على ثبوت بعض الاحكام وهو لزوم ضمان المتلفات وقضاء العبادات
وذلك البعض الموجب اضماره اما ان يكون معينا وهو باطل لعدم دلالة
اللفظ على بعض معين واما ان يكون غير معين وهو عين الاجمال و
الجواب لا نسلم عدم دلالة اللفظ على بعض معين فانه ظاهر في عدم
المواخذة فانه كل عاقل عارف باللغة يتبادر الى ذهنه فهم رفع المواخذة
عند قول السيد لعبده رفعت عنك الخطا والنسيان في الشي الفلاني
المسئلة السابعة ذهب بعض الناس الى تحقق الاجمال في العد

المنكر مثل قوله اعط دراهم واعتق عبيدا الا انه كما يصدق على الثلاثة
يصدق على ما زاد من المراتب وهو خطأ لان اللفظ دال على الثلثة
قطعا اذ هو موضوع للقدر المشترك بين جميع المراتب فيحمل المخاطب بها
هو المراد قطعا وترك بالبين يقطعي من المراتب فلا اجمال
المبين
نقيض المجمل فهو المتضح الدلالة اما بنفسه كقوله تعالى والله بكل شيء عليم
او بواسطة الغير ويسمى ذلك الغير مبينا والمبين قد يكون قولا كما لو قيل
المراد من القرء في العدة الاطهار والمراد من المشركين في قوله اقتلوا المشركين
اهل الحرب وقد يكون فعلا كصلوة رسول الله صلى الله عليه وآله فانه بيان
لقوله تعالى واقيموا الصلوة وكحجه فانه بيان لقوله تعالى ولله على الناس
حج البيت ويعلم كون الفعل بيانا تارة بالضرورة من قصده واخرى
بنصه كقوله صلوا كما رأيتموني اصلي وخذوا عني مناسككم
اعلم
ان المعروف من مذهب الاصوليين من اهل العدل لا يجوز تاخير البيان
عن وقت الحاجة واما تاخيره عن وقت الخطاب الى وقت الحاجة فاجازه
قوم مطلقا ومنعه اخرون مطلقا وفصل المرتضى رضي الله عنه فقال الذي
نذهب اليه ان المجمل من الخطاب يجوز تاخير بيانه الى وقت الحاجة والعموم
لو كان باقيا على اصل اللغة في ان الظاهر محتمل لجاز ايضا تاخير بيانه
لانه في حكم المجمل واذا انتقل بعرف الشرع الى وجوب الاستغراق بظاهره

فلا يجوز

فلا يجوز تاخير بيانه وذهب بعض الى جواز تاخير بيان ما ليس له ظاهر كا
لمجمل واما ما له ظاهر وقد استعمل في غيره كالعام والمطلق والمنسوخ فيجوز
تاخير بيانه التفصيلي لا الاجمالي بان يقول وقت الخطاب هذا العام
مخصوص وهذا المطلق مقيد وهذا الحكم سينسخ وهو مختار العلامة رحمه الله
وجوز بعض تاخير بيان النسخ دون غيره والاول هو الصحيح لان الاصل
هو الجواز وما استدل به على المنع في غاية الضعف واستدل عليه ايضا
بقوله تعالى فاذا قرأناه فاتبع قرآنه ثم ان علينا بيانه ولفظة ثم موضوعة
للتراخي ومعنى قرأناه انزلناه وهو صريح في تاخير البيان عن وقت الخطاب
الثاني انه تعالى امر بني اسرائيل بذبح بقرة معينة ولم يعينها لهم الا بعد
سؤالهم البيان اما امره تعالى بذلك فلقوله تعالى ان الله يامركم ان تذبحوا
بقرة واما كونها معينة فلقوله تعالى انها بقرة صفراء انها بقرة لا فارض
ولا بكر انها بقرة ذلول تثير الارض ولا تسقي الحرث مسلمة لا شية فيها ولانهم
سالوا تعيينها لقوله تعالى قالوا ادع لنا ربك يبين لنا ما هي ولو كانت
منكرة لما احتاجوا الى ذلك لخروجهم عن العهدة بذبح اي بقرة كانت
واستدلوا ايضا بوجهين اخرين تركتهما للطول وضعفهما واحتج المخالف
على امتناع تاخير البيان مطلقا بان المقصود من الخطاب الافهام وهو
غير متحقق في المجمل لحصول التردد بين معانيه والجواب المنع من عدم الافهام

فان المكلف يعلم انه مكلف باحد الامرين والامور فيحصل الثواب على
العزم على الامتثال عند حضور وقت الفعل المامور به وتحقق بيانه و
استدل بعض من لم يجوز تاخير بيان ماله ظاهر بان ارادة ما لعلم من الخطاب
خلافه مع عدم الاشعار اغراء بالجهل فيكون قبيحا وفيه نظر لان مع احتمال
تاخير البيان عن وقت الحاجة لا يلزم الاغراء ثم اعلم ان الاصوليين
القائلين بعدم جواز تاخير البيان عن وقت الحاجة لاستلزامه
تكليف ما لا يطاق جوزوا تاخير التبيين عن وقت الحاجة قال الشيخ
في العدة واما تاخير البيان عن وقت الحاجة فلا خلاف انه لا يجوز
والوجه في ذلك ان تاخيره عن وقت الحاجة يجري مجرى تكليف ما لا
يطاق لانه يتعذر عليه فعل ما كلف وذلك يمنع من صحة الاداء لان
الاداء لا يصح الا بعد ان يعرف المكلف ما كلف او يتمكن من معرفته
او معرفة ما يجب عليه من سببه ويصح اداءه معه واما تاخير التبيين
عن وقت الحاجة فجائز لان المكلف يجوز ان يحظر فلا تبيين ولا يوجب
ذلك قبح الخطاب لانه لم يؤت في ذلك من قبل المكلف وانما اوتي
من قبل نفسه وذلك لا يقبح التكليف انتهى اقول على مذهب
الشيخ والسيد المرتضى في زمن غيبة الامام لا يجب عليه التبيين
اذا كان سببا لاستتاره لانه لا يلزم من عدم تبيينه تكليف ما لا يطاق

فان

فان المكلف هو سبب للحرمان واما على تقدير عدم كونها سببا لاستتار
الامام عليه السلم فعلى ما صرح به سيد المرتضى وشيخ الطائفة انه حينئذ
يجب على الامام الغائب ان يظهر للمكلف عند الحاجة ويبين له والتحقيق
عندي على ما حققناه سابقا ان احكام الله تعالى على نوعين احكام اختيارية
واقعية او احكام اضطرارية اما الاختيارية فهي احكام واقعية كلف الله بها
العباد في حال الاختيار وهي حال حضور الائمة او الامام عليهم السلم مع امكان
التكلم منهما وعدم التقية واما الاضطرارية فهي احكام كلف بها العباد
حال الاضطرار وهي حال غيبتهما فان العباد في هذه الحال مكلفون بالعمل
بمدلول الايات وبما في ايديهم من الاخبار بشروطها والتوقف والاحتياط
عند الاشتباه فلا يجب حينئذ على الامام ان يظهر ويبين الحكم الواقعي وان
لم يكن سببا لاستتاره فظهر بما قلناه ان تاخير بيان الاحكام الواقعية
في مثل زماننا يجوز فعلى هذا يرتفع الوثوق والاعتماد عن الاجماعات الكثيرة
التي يدعيها الشيخ رحمه الله في كتبه فانه رحمه الله حيث ظن ان الناس كلهم
مكلفون بالاحكام الواقعية بحيث راى قولا ولم ير له مخالفا حكم بكونه مجمعا
عليه مستدلا بانه لو كان مخالفا لقول الامام عليه السلم لكان واجبا عليه
ان يظهر ويبين الحق وسنذكر ان شاء الله تفصيل كلام الشيخ وبيان بطلانه
في الاجماع اعلم ان لفظ الاجماع في اللغة يطلق على معنيين العزم و

والاتفاق وفي اصطلاح علماء المخالفين هو اتفاق من يعتبر قوله في
الفتاوي الشرعية على حكم من الاحكام ولم يعتبروا وجود المعصوم فيهم و
اختلفوا في امكانه وامكان العلم وحجيته فزعم قوم انه محال واحال اخرون
العلم به مع تجويز وقوعه ونفي جماعة حجيته معترفين بامكان وقوعه والعلم
به وهذا المذهب منسوب الى جماعة منهم النظام وجعفر بن حرب
وجعفر بن بشر وهو مذهب الامامية قاطبة وحكم بحجيته اكثر العامة فذهب
داود بن كثير من اصحاب الظاهر الى ان اجماع الصحابة هو الحجة دون
غيرهم من اهل الاعصار وذهب مالك ومن تابعه الى ان اجماع اهل المدينة
حجة دون غيرهم وذهب الباقون الى ان الاجماع حجة في كل عصر واستدل
القايلون بالحجية بمثل قول رسول الله صلى الله عليه واله لا تجتمع امتي
على خطاء ولم يكن الله ليجمع امتي على خطاء وكونوا مع الجماعة ويد الله على
الجماعة والجواب ان الاجماع عند من يقول بالحجية من الاصول القطعية
اليقينية فلا يجوز الاستدلال عليها باخبار الاحاد المفيدة للظن
وان سلمنا جواز الاستدلال بالظن عن القطعي فلا نسلم دلالة هذه
الاخبار على حجية اجماع اهل كل عصر لان لفظ امتي شاملة لجميع الامة غير
مختص باهل عصر دون عصر وكذا الحديث الثاني غير دال على مقصودهم
وهو عدم اجتماع الامة على الخطاء لان مدلول الخبر هو ان الله لا يجمع

الامة على الخطاء وبين المعنيين بون بعيد واستدل الشافعي
على حجية الاجماع بقوله تعالى ومن يشاقق الرسول من بعد ما تبين له الهدى
ويتبع غير سبيل المومنين وقيل في وجه الدلالة ان الله تعالى توعد على
اتباع غير سبيل المومنين كما توعد على مشاقة الرسول التي هي كفر فيحرم
اذ لا يضم مباح الى حرام في الوعيد واذا حرم اتباع غير سبيلهم فيجب
اتباع سبيلهم اذ لا مخرج عنهما والاجماع سبيلهم فيجب اتباعهم وهو المطلوب
واعترض عليه بوجوه ذكرها العضدي في شرح المختصر والتفتازاني
في شرح الشرح من غير تعرض لجوابها لظهور ورودها وهي هذه انا لا
نسلم ان سبيل المؤمنين للعموم وان سلمنا فلا نسلم ان اتباع غير سبيل
المؤمنين محظور مطلقا بل بشرط الاقتران بمشاقة الرسول ولو سلم فغير
سبيل المؤمنين هو سبيل الكافرين وسبيلهم الكفر ولو سلم فالمؤمنين
عام لكل مؤمن ولو خص باهل الحل والعقد فلفظ السبيل مفرد لا عموم
له ولو سلم فيحتمل وجوها من التخصيص لجواز ان يريد سبيلهم في متابعة الرسول
في مناصرته او في الاقتداء به فيما صاروا به مؤمنين وهو الايمان به واذا
قام الاحتمال كان غايته الظهور والتمسك بالظاهر انما ثبت بالاجماع
ولولاه لوجب العمل بالدلايل المانعة من اتباع الظن فيكون اثباتا للاجماع
بما لا يثبت حجيته الا به فيصير دورا انتهى اقول ويمكن الجواب عن الاية

بوجه اخر بان المراد بالسبيل الدليل لمشاركته الطريق في الايصال فاراد
الدليل من السبيل تجوزا اولى من ارادة الاتفاق على الحكم اذ لا مناسبة بينه
وبين الطريق ونقل عن السيد المرتضى انها تدل على وجوب اتباع من علم
ايمانه لا من يكون باطنه بخلاف ظاهره وانما يتحقق ذلك في المعصوم
واستدلوا ايضا بقوله تعالى اتبع سبيل من اناب الي وقوله تعالى وكذلك
جعلناكم امة وسطا وقوله تعالى كنتم خير امة اخرجت للناس تامرون
بالمعروف وتنهون عن المنكر وذكروا في وجه الدلالة في الاية الاولى
ان الله اوجب اتباع سبيل من اناب وهم المومنون والكلام في هذه
الاية كالكلام في الاية الاولى ويرد عليها اكثر ما يرد عليها وما يختص بهذه
الاية ان الانابة حقيقتها في اللغة هي الرجوع وانما يستعمل في التائب
من حيث رجع عن المعصية فحملها على جميع المومنين تجوز وذكروا
في وجه الدلالة في الاية الثانية ان الوسط العدل لان الوسط من كل
شيء المعتدل منه فلو اتفق الامة على خطا لم تكن عدلا والجواب
عنها من وجوه الاول انه لا يجوز ان يكون المراد بالامة كل واحد من
الامة لانه معلوم البطلان فان اكثر الامة غير متصف بالعدالة
فالمراد بها المجموع الامة غير من حيث المجموع فليس حينئذ اجماع
اهل عصر واحد حجة واما المراد بها البعض فحملها حينئذ على بعض لا يجوز

الا بمخصص ومرجح والراجح حملها على الائمة من آل محمد صلى الله عليه و
اله لما ثبت عصمتهم باية التطهير وبحديث ثاني تارك فيكم الحديث و
الثاني ان اتصاف الامة بالعدالة لا يقتضي العصمة بحيث يستحيل
اتفاقهم على الباطل والثالث ان العدل هو المتحرز عن الكباير فاتصاف
الامة بالعدالة لا يقتضي الا عدم اتفاق الامة على الكباير وذكروا في وجه
الدلالة في الاية الاخيرة ان اتصاف الامة بالخيرية والامر بالمعروف
والنهي عن المنكر يقتضي ان لا يتفق الامة على الخطاء والجواب عنه
على نحو الجواب عن الاية السابقة فليتدبر وتمسك العضدي في حجية الاجماع
بوجهين عقليين الوجه الاول اجمعوا على القطع بتخطئة المخالف
للاجماع فدل على انه حجة فان العادة تحكم بان هذا العدد الكثير من
العلماء المحققين لا يجمعون على القطع في شرعي بمجرد تواطؤ وظن بل لا
يكون قطعهم الا عن قاطع فوجب الحكم بوجود نص قاطع بلغهم في ذلك
فيكون مقتضاه وهو خطاء المخالف له حقا وهو يقتضي حجية ما عليه الاجماع
وهو المطلوب ثم اورد على نفسه نقضا باتفاق الفلاسفة على قدم
العالم واتفاق اليهود على ان لا نبي بعد موسى واتفاق النصارى على قتل
عيسى ثم اجاب بان اجماع الفلاسفة عن نظر عقلي وتعارض الشبهة
واشتباه الصحيح بالفاسد فيه كثير واما في الشرعيات فالفرق بين القاطع

والظني بين لا يشتبه على اهل المعرفه والتميز واجماع اليهود والنصارى
عن الاتباع لاحاد الاوايل لعدم تحقيقهم والعادة لا تحيله بخلاف ما
ذكرناه اقول ما ذكره ضعيف والنقض وارد عليه ولا مفر له هنا ما بان
ضعفه فانا لا نسلم امتناع التواطؤ بل الحق جوازه فان العقل لا يستبعد ان
يكون هذه القاعده مما وضعه المنافقون الذين ارادوا في العقبه قتل
النبي صلى الله عليه واله وسلم وحالوا بينه وبين ان يكتب للناس وصية
يرتفع بها عنهم الضلال ونسبوه الى الهجر والهذيان وقالوا حسبنا كتاب الله
ثم شبهوا على الناس بالشبهات كاية من لتيا فو امدوا امثالها فتبعهم في
القاعده ضعفاء الصحابه وسفهاؤهم وسكت عنهم العلماء واولوا الالباب
طمعا ورغبة وخوفا وتقيه وقد وقع ذكر المنافقين واخبارهم عن النبي في
الوصية وارادتهم قتل النبي في العقبه واحراق بيت فاطمه واكرههم عليا عليه السلم
بيعة ابي بكر وتخلفهم عن جيش اسامه مع ان النبي صلى الله عليه واله لعن المتخلف
في صحاح العامه ومسانيدهم وقد اوردنا ها في كتاب الاربعين ومن تلك
الاخبار ما في صحيح البخاري باسناده عن حذيفه بن اليمان قال ان المنافقين
اليوم شر منهم على عهد النبي صلى الله عليه واله كانوا يومئذ يسرون واليوم
يجهرون وفيه ايضا باسناده عن حذيفه قال انما كان النفاق على عهد النبي
صلى الله عليه واله فانما هو اليوم هو الكفر بعد الايمان وفي الخبر الرابع

الخامس من صحيح مسلم عن قيس قال قلت لعمار ارايتم صنيعكم هذا الذي
صنعتم في امر علي اراي رايتموه او شيء عهده اليكم رسول الله صلى الله
عليه واله فقال ما عهد الينا رسول الله صلى الله عليه واله شيئا لم يعهده الى
الناس كافه ولكن حذيفه اخبرني عن النبي صلى الله عليه واله في اصحابي
اثنى عشر منهم ثمانية تكفيهم الدبيله واربعه لم احفظ ما قال شعبه فيهم وفي
صحيح مسلم ايضا في حديث اخر منهم ثمانيه لا يدخلون الجنة حتى يلج الجمل في
سم الخياط ويحتمل ان يكون هذه القاعده قد وضعت في زمن بني اميه
الظالمين الذين حملوا سب امير المومنين الذي نطق الكتاب والسنه
بفضله سنه بين الناس واحلوا محارمه وفايده هذه القاعده للمخالفين
لاهل البيت عليهم السلم واضحه لانهم بهذه القاعده اخرجوا الخلافه من
ايدي الائمه الطاهرين وعملوا بخلاف محكمات الكتاب متمسكين بابهام محتمل
للاجماع وان سلمنا امتناع التواطؤ فلا نسلم امتناع كون مستندا حاد الاول
منهم الاجتهادات الظنيه فان جماعه من الصحابه باعتراف اهل السنه كانوا
يتمسكون في الشرعيات بالاجتهادات الظنيه حتى اجتهدوا بزعم اهل السنه
في منع النبي صلى الله عليه واله عن الوصيه وفي التخلف عن جيش اسامه و
احراق بيت فاطمه عليها السلم واكراه علي عليه السلم واصحابه على البيعه ونفي
ابي ذر من المدينه وضرب عمار وايواء الحكم ومروان الطريدين لا يخفى ان

اجتهادات الخلفاء الثلاث واتباعهم على خلاف الكتاب والسنه
كثيره ذكرناها في كتاب الاربعين وقالوا ايضا ان معاويه اجتهد في
محاربه امير المؤمنين وصحابه سيد المرسلين وكان مثابا ماجورا بمحاربتهم
وقتالهم مع انه قد تواتر عن النبي صلى الله عليه وآله انه قال في غدير خم
من كنت مولاه فعلي مولاه اللهم وال من والاه وعاد من عاداه وانصر
من نصره واخذل من خذله وانه قال لعلي حربك حربي وسلمك سلمي
والروايات الداله على خلافه علي ع ووصيته وامامته ووجوب
اتباعه في طرق العامه كثيره قد اوردناها في كتاب الاربعين فعلى ما بيناه
لا يبعد ان يكون مستند الاجماع اجتهاداتهم الظنيه فبطل بما ذكرناه جواب
عن النقض باتفاق الفلاسفه على قدم العالم لانه اذا جاز اتفاق العقلاء
على الخطاء جاز خطاء اهل السنه العاملين بالاجتهادات الظنيه وان
سلمنا انهم لم يعملوا بالاجتهادات الظنيه فلا نسلم ظهور التميز بين القاطع
وغيره بل الحق ان مع غلبه الهوى قد يشتبه القاطع بغيره والمحكم بالمتشابه عن
النبي صلى الله عليه واله حبك للشي يعمي ويصم فيمكن ان يشتبه الامر على جماعة
ثم تشتهر بحيث يحسب من تاخر عنهم انه مجمع عليه ويلزم العضدي في هذا
المقام احد امرين اما الاقرار ببطلان دليله او الاقرار بان عايشه وطلحه
والزبير ومعاويه وكل من حارب عليا عليه السلم وقتل عثمن وهم اكثر المهاجرين

والانصار

والانصار كانوا مستحقين للعن والبراءة لان الاجماع باعتقاده انعقد
على امامتهم على قوله النص القاطع على حجية الاجماع في زمن الصحابه كان
واضحا متميزا غير مشتبه فعلى قوله محاربوا علي عليه السلم خالفوا النص الجلي
الواضح ولا ريب في ان مخالف النص مستحق للعن والبراءة واما ضعف
جوابه عن النقض باتفاق اليهود والنصارى ان ما ذكره من ان اجماع اليهود
على الاتباع لاحاد الاوايل يمكن اجراؤه في اجماع اهل السنه بان نقول
ان احاد اوايلهم اخطاء واثم تبعهم المتاخرون لحسن ظنهم بالاوايل
بل جريان هذا الاحتمال في اجماع اهل السنه اظهر من وجوه احدها ان
اتباع الهوى في امة نبينا صلى الله عليه واله اعظم لانهم افترقوا ثلثة وسبعين
فرقة زايدا على افتراق امة موسى وعيسى وثانيها ان اتفاق اليهود على نقل
خبر وهو من المحسوس وكذا اخبار النصارى عن محسوس وهو القتل و
الصلب بخلاف المجمعين من اهل السنه على تخطئة مخالف الاجماع فانهم
لم يتفقوا على امر محسوس ولا ريب ان الاتفاق على غير المحسوس اولى
بالخطاء من الاتفاق على المحسوس وثالثها ان اليهود والنصارى
كلهم متفقون ولا خلاف فيهم بخلاف امة نبينا فانهم مختلفون في تخطئة
مخالفين لاهل السنه لان الاجماع عندهم ليس دليلا منفردا بل الدليل
عندهم بعد كتاب الله قول المعصومين عليهم السلم بل اهل السنه ايضا

كلهم لم يقولوا بتخطئة مخالف الاجماع لان النظام من علمائهم خالفهم واحمد
الذي احدا ثم منهم نقل عنه العضدي انه قال من ادعى الاجماع فهو كاذب
وتاويل العضدي كلام احمد بان مراده بهذا القول استبعاد وجود
الاجماع لا انكاره ظاهر البطلان فاجاب العضدي عن مخالفة الشيعة
والنظام والخوارج بانهم قليلون من اهل الاهواء نشاؤا بعد الاتفاق وضعف
كلامه واضح لانه ان سلمنا ان منكري الاجماع قليلون فلا يضر القلة لان
الله تعالى مدح القلة وذم الكثرة واثبات كونهم من اهل الاهواء بمخالفة
اهل السنة موقوف على اثبات حجية الاجماع ولعله لم يثبت ودعوى انهم
نشاؤا بعد الاتفاق مكابرة محض والوجه الثاني مما تمسك به العضدي
على حجية الاجماع وهذه عبارته انهم اجمعوا على انه يقدم على القاطع واجمعوا
على ان غير القاطع لا يقدم على القاطع بل القاطع هو المقدم على غيره فلو
كان غير قاطع لزم تعارض الاجماعين وانه محال انتهى اقول هذا الاستدلال
ايضا باطل لانه لا نسلم تحقق الاجماع على تقديم الاجماع على القاطع لانا قد
بينا في الجواب عن الوجه الاول ان الائمة في حجية الاجماع مختلفون فيحتمل ان
يكون هذا القول من مخترعات المنافقين من الصحابة او من مبتدعات
بني امية الضالة المضلة قد ابتدعوه لاجل تاويل النصوص القاطعة الدالة على
خلاف مذهبهم وطريقتهم من الكتاب والسنة المتواترة ولا يخفى ان تحقق الاجماع

على تقدير

على تقدير قطعيته على خلاف النصوص القاطعة غير ممكن لانه يستلزم الاتصاف
بالنقيضين وهو محال فقوله اجمعوا على انه يقدم على القاطع باطل لا
وجه له وكيف يمكن دعوى الاجماع على تقديم الاجماع على كل قاطع مع
انه اشتهر بين المتكلمين ان الدليل النقلي اذا عارض الدليل العقلي يعمل
بالعقلي دون النقلي ولا ريب في ان الاجماع دليل نقلي واذا عرفت
ما تلوناه عليك فاعلم انا لو سلمنا ثبوت الاجماع في نفسه فالعلم به
محال لان العادة قاضية بانه لا يتفق ان ثبت عن كل واحد من علماء
الشرق والغرب انه حكم في المسئلة الفلانية بالحكم الفلاني ومن انصف
من نفسه جزم بانهم لا يعرفون باعيانهم فضلا عن تفاصيل احكامهم
هذا مع جواز خفاء بعضهم عمدا لئلا يلزمه الموافقة والمخالفة او انقطاعه
لطول غيبته فلا يعلم له خبر او اسره في مطمورة او خموله فلا يعرف له اثر
وكذبه في قوله رأيي في هذه المسئلة كذا والعبرة بالرأي دون اللفظ وان
صدق فيما قال لكنه لا يمكن السماع منهم في ان واحد بل في زمان متطاول
فربما تغير اجتهاد بعض فرجع عن ذلك الرأي قبل قول الاخرين فلا يجتمعون
على قول في عصر وان سلمنا امكان العلم بالاجماع فنقله الى من يحتج به ممتنع
لان الاحاد لا تفيد اذ لا يجب العمل في الاجماع فتعين التواتر ولا
يتصور اذ يجب فيه استواء الطرفين والواسطة ومن المحال عادة ان

يشاهد اهل التواتر جميع المجتهدين شرقا وغربا ويسمعوا منهم وينقلوا عنهم
الى اهل التواتر هكذا طبقة بعد طبقة الى ان يتصل بنا بل الحق ان التواتر لا
يمكن تحققه في الاجماع لان من شرطه ان يكون المخبر عنه محسوسا والاجماع
امر غير محسوس لانه عبارة عن اتفاق اراء جميع المجتهدين فتحقق التواتر
فيه محال واجاب العضدي في شرح المختصر عن الدليلين بما هذه
عبارته الجواب عن شبهة المقامين واحداته تشكيك في مصادمة الضرورة
فانه نعلم قطعا انه تواتر من الصحابة والتابعين الاجماع على تقديم الدليل
القاطع على المظنون وما ذلك الا بثبوته عنهم ونقله الينا فانتقض
الدليلان اقول هذا الجواب ظاهر البطلان وما ادعى من التواتر مكابرة
محض وقول من غير دليل بل الدليل على خلافه ظاهر وهو العلم بانتفاء
شرائط التواتر على ما بين في الدليلين وادعاء الضرورة فيما قام البرهان
على خلافه سفسطة انتهى اردنا ذكره من بيان الاجماع على مذهب العامة و
بيان ابطال شبههم واما الاجماع على مذهب الاصوليين من الامامية فهو
اتفاق جميع العلماء الذين لا يخالفون الامامية في الاصول التوحيد والعدل
والامامة وغيرها مما ثبت عندنا بالادلة الصحيحة ولا يكون نسبهم معلوما ونحو
المنى لغة في الاصول لا يمكن ان يكون اماما وكذا من عرفنا نسبه وعلمنا انه
غير الامام والاجماع بهذا المعنى حجة عندهم ان علم ان الامام فيهم وان لم

يعلم وجود الامام فيهم فليس بحجة وللاصحاب في معرفة وجود الامام في
المتفقين طرق الاول طريق الشيخ في العدة وهذه عبارته فيها فان قيل
فما قولكم اذا اختلفت الامامية في مسئلة كيف تعلمون ان قول الامام داخل
في جملة اقوال بعضها دون بعض قلنا اذا اختلفت الامامية في مسئلة نظر
في تلك المسئلة فان كان عليها دلالة توجب العلم من كتاب او سنة مقطوع
بها تدل على صحة بعض اقوال المختلفين قطعنا على ان قول المعصوم موافق
لذلك القول ومطابق له وان لم يكن على احد الاقوال دليل يوجب العلم
نظرنا في احوال المختلفين فكل من عرفناه بعينه ونسبه قائلا بقول والباقون
قائلون بالقول الاخر لم يعتبر قول من عرفناه لانا نعلم انه ليس فيهم الامام
المعصوم الذي قوله حجة فان كان في الفريقين اقوام لا يعرف اعيانهم
وانسابهم وهم مع ذلك مختلفون كانت المسئلة من باب ما يكون فيها مخيرين
باي القولين شئنا اخذ ويجري ذلك مجرى الخبرين المتعارضين الذين
لا ترجيح لاحدهما على الاخر على ما مضى القول فيما تقدم وانما قلنا ذلك لانه
لو كان الحق في احدهما لوجب ان يكون مما يمكن الوصول اليه فلما لم يمكن دل
على انه من باب التخيير ومتى فرضنا ان يكون الحق في واحد من الاقوال ولم يكن
هناك ما يميز ذلك القول من غيره فلا يجوز للامام المعصوم حينئذ الاستتار
ووجب عليه ان يظهر ويبين الحق في تلك المسئلة ويعلم بعض ثقاته الذين

يمكن الجمع الحق من تلك الاقوال حتى يؤدي ذلك الى الامة ويعرف
بقوله علم معجز يدل على صدقه لانه متى لم يكن كذلك لم يحسن التكليف
وفي علمنا ببقاء التكليف مع عدم ظهوره او ظهور من يجري مجراه دليل
على ان ذلك لم يتفق فان قيل يجوز ان يختلف الامامية على قولين يكون
احدهما قول الامام والباقون كلهم على خلافه ومتى اجتمع ذلك كان
في ذلك تعيين الامام وتميزه وذلك لا تقولونه وان امتنعتم من ذلك
قيل لكم وما المانع من ذلك قيل الذي نقول في ذلك انه لا يمتنع ما فرض
في السؤال على وجه ويمتنع على وجه والجائز من ذلك هو ان يجمع كل من
عدا الامام على قول اذا لم نعرفهم كلهم باسمائهم ويجوز ان يكون الامام
فيهم ومن جملتهم ويجوز ايضا مع ذلك ان يكون المتفرد الذي قال بالقول
الاخر وهو لا يؤدي الى العلم بعين الامام وتميزه والذي لا يجوز ان
يكون الجماعة الذين خالفوا الواحد معروفين باسمائهم وانسابهم لانه
متى كان كذلك علم به ان الامام هو الاخر وذلك ينافي غيبته عليه السلام
فان قيل فاذا اتفق ما اجزتموه من القسمين كيف يكون قولكم فيه قيل
متى اتفق ذلك وكان على القول الذي انفرد به الامام دليل من كتاب
او سنة مقطوع بها لم يجب عليه الظهور ولا الدلالة على ذلك لان ما
هو موجود من دليل الكتاب والسنة كاف في باب ازاحة التكليف ومتى

لم يكن على القول الذي انفرد به دليل على ما قلناه وجب عليه الظهور او
اظهار من يبين الحق في تلك المسئلة على ما قد مضى القول فيه والا لم
يحسن التكليف ولا ينقض هذا ما قدمناه من اختلاف الطايفة على قولين
مع وان لا يكون لاحد القولين ترجيح على الاخر ولا دليل على ان المعصوم
احدهما بان قلنا نكون مخيرين في العمل باي القولين شئنا لان هذه
المسئلة مفروضة اذا كان الحق فيما عند الامام دون غيره من الاقوال
ويكون من الامور المضيقة وانما يجوز ما قدمناه اولا اذا كان من باب
ما يجوز التخيير فيه ولا تنافي بين المسئلتين وذكر المرتضى علي بن الحسين
الموسوي قدس الله روحه اخيرا انه يجوز ان يكون الحق فيما عند الامام
والاقوال الاخر تكون كلها باطلة ولا يجب عليه الظهور لانه اذا كنا نحن
السبب في استتاره فكلما يفوتنا من الانتفاع به وبتصرفه وبما معه من
الاحكام نكون قد اتينا من قبل نفوسنا فيه ولو ازلنا سبب الاستتار
لظهر وانتفعنا به وادى الينا الحق الذي عنده وهذا عندي غير صحيح
لانه يؤدي الى ان لا يصح الاحتجاج باجماع الطايفة اصلا لانا
لا نعلم دخول الامام فيها الا بالاعتبار الذي بيناه فمتى جوزنا انفراده
عليه السلام بالقول وانه لا يجب ظهوره منع ذلك من الاحتجاج بالاجماع
ثم قال الشيخ رحمه الله بعد كلام واعلم ان الطايفة اذا اختلفت

على قولين وجوزنا كون المعصوم داخلاً في كل واحد من الفريقين فان
ذلك لا يكون اجماعاً ولاصحابنا في ذلك مذهبان منهم من يقول
اذا تكافا الفريقان ولم يكن مع احدهما دليل يوجب العلم او يدل
على ان المعصوم داخل معهم فيه سقطا جميعاً ووجب التمسك بمقتضى
العقل من حظر او اباحة على اختلاف مذاهبهم وهذا المذهب ليس
بقوي عندي لانهم اذا اختلفوا على قولين علم ان قول الامام موافق
لاحدهما لا محالة لانه لا يجوز ان يكون قوله خارجاً عن القولين لان ذلك
ينقض كونهم مجمعين على قولين واذا علمنا دخول قول الامام في جملة
القولين كيف يجوز اطراحهما والعمل بمقتضى العقل ولو جاز ذلك
لجاز ان نعين ايضاً قول الامام ومع ذلك يجوز لنا تركه والعمل
بما في العقل وذلك باطل بالاتفاق ومنهم من يقول نحن مخيرون في الاخذ
باي القولين شئنا ويجري ذلك مجرى خبرين تعارضا ولا يكون
لاحدهما مزية على الآخر فانا نكون مخيرين في العمل بهما وهذا الذي
يقوى في نفسي ثم قال القول اذا ظهر بين الطائفة ولم يعرف له
مخالف هل يدل ذلك على انه اجماع منهم على صحته ام لا فالذي
نقوله ان القول اذا ظهر بين الطائفة ولم يعرف له مخالف يحتاج
ان ينظر فيه فان جوزنا ان يكون قول من يجوز معصوماً بخلافه

لا ينبغي

لا ينبغي ان يقطع على صحته وان لم نجوز ان يكون قول المعصوم بخلافه
قطعنا على صحة ذلك القول فان قيل واي طريق لنا الى ان نعلم ان
قول المعصوم يوافقه او يخالفه قلنا قد نعلم ذلك بان يكون هناك
دليل يوجب العلم يدل على صحة ذلك فنعلم به ان القول موافق لقول
المعصوم لمطابقته للدليل الموجب للعلم واذا كان هناك دليل
يدل على خلاف ذلك القول علمنا ان المعصوم قوله يخالفه واذا
خالفه وجب القطع على بطلان ذلك القول فان عدمنا الطريقين
معاً ولم نجد ما يدل على صحة ذلك القول ولا على فساده وجب القطع
على صحة ذلك القول وانه موافق لقول المعصوم لانه لو كان قول المعصوم
مخالفاً له لوجب ان يظهره والا كان قبح التكليف الذي ذلك
القول لطف فيه وقد علمنا خلاف ذلك ومن قال من اصحابنا على
ما حكيناه عنهم فيما تقدم انه لا يجب على المعصوم اظهار ما عليه من
حيث ان من سبب غيبته هو السبب لفوت ما يتعلق بمصلحته فيكون
قد اتى فيه من قبل نفسه كما ان ما يفوته من الانتفاع بتصرف الامام و
امره ونهيه قد اتى فيه من قبل نفسه ينبغي ان يقول يجب ان يتوقف
في ذلك القول ويجوز كونه موافقاً لقول الامام ومخالفاً له ويرجع في
العمل الى ما يقتضيه العقل حتى يقوم دليل يدل على وجوب اشتغاله عنه وقد

قلنا ان هذه الطريقة غير مرضية عندي لانها تؤدي الى ان لا يستدل
باجماع الطايفة اصلا لجواز ان يكون قول الامام مخالفا لها ومع
ذلك لا يجب عليه اظهار ما عنده وقد علمنا خلاف ذلك انتهى
كلامه اقول قول الشيخ في طريق العلم بالاجماع المشروط بدخول
الامام المعصوم في المجمعين ضعيف وما اورد عليه السيد المرتضى من انه
لا يجب على الامام الظهور واظهار الحق اذا كنا سببا لاستتار الامام
وارد عليه وما ذكر في الجواب من انه يؤدي الى ان لا يصح الاحتجاج
باجماع الطايفة اصلا لانا لا نعلم دخول الامام الا بعد الاعتبار
الذي بناه ضعيف سخيف لانه لا يترتب عنده على عدم صحة الاحتجاج
بالاجماع اذا لم يعلم دخول المعصوم فيه والتحقيق عندي انه لا يجب على
المعصوم الظهور واظهار الحق وان لم يكن سببا لاستتاره لانا قد
بينا سابقا ان الاحكام الله على نوعين اختيارية واضطرارية اما الا
فالمكلفون بها المعاصرون للنبي صلى الله عليه واله والائمة عليهم السلام
لقدرتهم على الاستفتاء والاستعلام واما الاضطرارية فنحن
المكلفون بها فنعمل بما دل عليه الايات وروايات الثقات وما لم
يدل عليه اية ولا رواية فنتوقف فيه ونعمل بالاحتياط ولا يجب
حينئذ على الامام الظهور واظهار الحق ولا يخفى ان جماعة من متكلمي

الشيعة

الشيعة كالسيد المرتضى والشيخ واتباعهما حيث لم يفرقوا بين تكاليفنا
وتكاليف معاصري الائمة عليهم السلم القادرين على اخذ المسائل منهم
عليهم السلم وظنوا انا مكلفون بجميع الاحكام الواقعية المحفوظة عند
المعصوم عليه السلم حكموا بان عند الجهل بالحكم يجب على المعصوم عليه السلم
ان لم يكن سببا لاستتاره الظهور وتبيين الحكم واما على ما اخترناه
فلا يجب عليه الظهور والاظهار بل الحكم حينئذ على ما ذكرناه التوقف و
الاحتياط واما اهل السنة وجماعة من متاخري اصحابنا فذهبوا ايضا
الى انا مكلفون بالاحكام الواقعية ولكن ما لم يمكن عليه دليل علمي قالوا
فيه بالاجتهاد وتحصيل الظن بالحق في هذا المقام ما اخترناه كما لا يخفى
على اللبيب المنصف وللسيد المرتضى قدس الله سره طريق اخر في العلم بدخول
الامام المعصوم عليه السلم في المجمعين وهذه عبارته في بعض رسائله وكيف
يجوز ان يكون للامام مذهب من مذاهب يخالف الامامية لا يكون معروفا
مشهورا بين الامامية وهو يعلم ان المرجوع في ان اجماع هذه الطايفة حجة
لان قوله في جملة اقوالها فاذا اجمعوا على قول هو مخالف فيه هل له مندوحة
عن اظهار خلافه واعلانه حتى يزول الاعتذار بان اجماع الامامية على خلافه
ولهذا قلنا في مواضع من كتبنا ان ما اختلف قول الامامية فيه من الاحكام
لا يجوز ان يحتج فيه باجماع الطايفة لانها مختلفة الى اخر كلامه والتسهيل

الفاضل حمزه بن علي الحسيني رحمه الله له طريق اخر في العلم بدخول قول
الامام المعصوم الغايب في اقوال المجمعين وهذه عبارته في كتاب الغنيه
وعندنا ان الدلاله على صحة الاجماع وكونه حجه في كل عصر ان العقل قد دل
على ان الامام المعصوم لطف في التكليف العقلي وانه لا يخلو منه زمان
ومن لا يستدل على صحة الاجماع بطريق سمعية لا يدل شي منها على ذلك
فان قيل كيف يمكنكم القطع على ان قول الامام الغايب في جملة اقوال
الامامية مع عدم تميزه ومعرفته ومع استتاره وغيبته قلنا قد بينا فيما مضى
ان امام الزمان عليه السلم عندنا موجود العين فينا وبين ما ظهرنا ملقاه و
ملقانا وان كنا لا نعرفه بعينه ولا نميزه من غيره ومعنى قولنا انه غايب انه مجهول
العين غير متميز الشخص ولا نريد بذكر الغيبه انه بحيث لا يرى شخصه ولا يسمع كلامه
وما منزلته عندنا في حال الغيبة الا منزلة كل ما لا نعرفه بعينه من جملة الامامية واذا
كنا نعرف اجماع المسلمين على المذهب الواحد ونقطع عليه واكثرهم لا نعرفه
ولا نلقاه ولا نشاهده فما المنكر من معرفة اجماع الامامية والامام من جملتهم على
مذهب بعينه وهل الامام من جملة الامامية الا منزلة من لا نعرفه من جملة المسلمين
فان قيل اذا كان المرجع بكون الاجماع حجه عندكم الى قول المعصوم
فليس للاجماع تاثير في ذلك وكان قولكم الاجماع حجه لغوا لا فايده فيه قيل
نحن لا نبتدئ بالقول ان الاجماع حجه بل اذا سئلنا فقيل لنا ما قولكم في اجماع

المسلمين قلنا هو حق وحجه من حيث كان قول المعصوم داخلا في اجماعهم
وهذا كما لو قيل في جماعة فيها نبي هل قول هذه الجماعة حق وحجه فانه لا
بد في الجواب لنا ولكل مسئول عن ذلك من القول بانه حجه وان كان لا اثر
لقول من عدا النبي في ذلك على ان قول الامام عليه السلم اذا جاز ان
يلتبس ويشتبه اما للغيبة او غيرها لم يكن بد من الرجوع الى اجماع الامامية او
علمائها للعلم بدخول قول الامام فيه ومن القول بانه حجه لاشتماله على قول
المعصوم وهذا كما تقوله المحصلون من مخالفينا ان الاجماع الذي هو حجه اجماع
المومنين دون غيرهم الا ان قول المومنين لما لم يكن متميزا اعتبر اجماع
الامه ليدخل ذلك فيه اقول قول السيد المرتضى قدس سره وهذا
السيد الفاضل رحمه الله في طريق العلم بدخول قول الامام الغايب المعصوم
في اقوال المجمعين ضعيف اما قول المرتضى فلانه يرد عليه ما اورده وا ذا
على الشيخ رحمه الله واما قول ابن زهره فلانه يمكن ان يكون الامام عليه السلم في
جزيره من جزاير البحر لا يلاقي ولا يعاشر الناس ويكون له قول يخالف بعض
الاقوال المشهوره ويكون له مانع من الظهور واظهار الحق وعلى ما اخترناه و
بنيناه من كوننا مكلفين في زمن الغيبة بالاحكام الاضطرارية لا يلزم
مفسده من عدم ظهوره واظهار قوله والتحقيق انه لا سبيل لنا الى
العلم بدخول قول الامام الغايب عليه السلم في اقوال المجمعين ولكن لنا طريق

الى العلم بدخول قول ساير الائمة الذين لم يكونوا عاصين في بعض الاجماعات
كاجماع الشيعة بجواز المتعة ووقوع الرجعة فانا نعلم قطعا بان قول الائمة
الطاهرين داخل في امثال هذه الاجماعات لانه محال عادة ان يشتهر
جواز المتعة ووقوع الرجعة وامثالهما بين الشيعة هذا الاشتهار التام
مع مخالفة قولهم لقول ائمتهم الذين كانوا مرجعهم في الاصول والفروع
وما كانوا يقتدون الا بهم ولا ياخذون الا منهم ولا يحدثون الا عنهم
ولا يعتمدون الا عليهم ولا يرجعون الا اليهم ولا يثقون الا بهم مع طول
مصاحبتهم لهم وكثرة استفادتهم منهم واما الاشتهار ان لم يكن تاما
بل كان بحيث يجوز العقل ان يكون الحكم المشهور قد نشاء من خطاء بعض
مشايخ الطايفة وعظمائها فتبعه الاتباع فصار مشهورا فلا الحكم بكونه
مجمعا عليه كما اشتهر بعض فتاوى شيخ الطايفة ابي جعفر الطوسي قدس الله
سره مع ظهور كونه خطا **قال الشهيد** رحمه
الله في الذكرى اذا افتى جماعة من الاصحاب ولم يعلم لهم مخالف فليس
اجماعا قطعا وخصوصا مع عدم اليقين للجزم بعدم دخول الامام
حينئذ ومع عدم علم اليقين لا يعلم ان الباقي موافقون ولا يكفي عدم
علم خلافهم فان الاجماع هو الوفاق لا عدم علم الخلاف وهل هو
حجة مع عدم متمسك ظاهر من حجة نقلية او عقلية الظاهر ذلك لان

عدالتهم

عدالتهم بمنع من الاقتحام على الافتاء بغير علم ولا يلزم عدم الظفر بالدليل
عدم الدليل ثم قال ولا فرق بين كثرة القايل بذلك وقلته مع عدم
معارض وقد كان الاصحاب يتمسكون بما يجدونه في شرايع الشيخ
ابي الحسن بن بابويه رحمه الله عند اعواز النصوص لحسن الظن به وان
فتواه كروايته **اقول** ما استدل به على ما ادعاه ليس دليلا شرعيا لان
اجماع الاصحاب على العمل بما يوجد في كتب الرواة من الفتاوى ليس
ثابت وعمل بعض الاصحاب ليس بحجة وعدالتهم يمنع من الاقتحام
على الافتاء بغير علم ولكن لا يمنع من الخطاء ثم قال الحق بعضهم
المشهور بالمجمع عليه فان اراد في الاجماع فهو ممنوع وان اراد في الحجية فقريب
لمثل ما قلناه ولقوة الظن في جانب الشهرة سواء كان اشتهارا في الرواية
بان يكثر تدوينها او روايتها بلفظ واحد او بالفاظ متغايرة او الفتوى
ولو تعارضا فالترجيح للفتوى اذ اعلم اطلاعهم على الرواية وكذا لو
عارض الشهرة المستندة الى حديث ضعيف حديث قوي فالظاهر
ترجيح الشهرة لان نسبة القول الى الامام قد تعلم وان ضعف طريقه او قول
ضعيف ودليله الاول على حجية الشهرة قد ظهر من كلامنا واما دليله الثاني وهو
قوة الظن فباطل لانه ليس دليل يدل على العمل بالظن والشهرة المستندة
الى الخبر الضعيف لا يجوز العمل بها الا ان يكون موافقا للاحتياط

استدل صاحب المعالم على بطلان الدليل الثاني بان الشهرة التي تحصل معها قوة الظن هي الحاصلة قبل زمن الشيخ رحمه الله كما نبه عليه والدي رحمه الله في كتاب الرعاية الذي الفه في دراية الحديث مبينا لوجهه وهو ان اكثر الفقهاء الذين نشأوا بعد الشيخ كانوا يتبعونه في الفتوى تقليدا له لكثرة اعتقادهم فيه وحسن ظنهم به فلما جاء المتأخرون وجدوا احكاما مشهورة قد عمل بها الشيخ ومتابعوه فحسبوها شهرة بين العلماء ولم يعلموا ان مرجعها الى الشيخ وان الشهرة انما حصلت بمتابعته قال الوالد قدس سره وممن اطلع على هذا الذي تبينه وتحققه من غير تقليد الشيخ الفاضل المحقق سديد الدين محمود الحمصي والسيد رضي الدين طاوس وجماعة قال السيد رحمه الله في كتابه المسمى بالبهجة لثمرة المهجة اخبرني جدي الصالح ورام بن ابي فراس قدس الله روحه ان الحمصي حدثه انه لم يبق للامامية مفت على التحصيل بل كلهم حاك عن الشيخ انتهى اقول ان سلمنا صحة قول الحمصي فيلزم ايضا صاحب المعالم واتباعه من العاملين بالظنون العمل بفتوى الشيخ الجليل واتباعه عند اعوزاز النصوص لان الظن يحصل من فتواهم وان لم يكن قويا واما على ما اخترناه من عدم جواز العمل بالظنون فلا يلزمنا العمل بفتياه الا ان يكون موافقا للاحتياط قال في الذكرى يثبت الاجماع بخبر الواحد ما لم يعلم خلافه لانه امارة قوية

اقول الحق ان الاجماع لا يثبت بخبر الواحد وما ذكره من انه امارة قوية ضعيف لانه ليس دليل يدل على العمل بكل امارة قوية بل الايات والروايات المتواترة دالة على عدم جواز العمل بالظن واجراء حكم الرواية فيه قياس مع الفارق لان المخبر عنه في الرواية محسوس وفي خبر الاجماع نظري لان طريق العلم بدخول الامام في المجمعين ليس الا النظر وتواتره ايضا محال لان من شروط التواتر ان يكون المخبر عنه محسوسا والاجماع غير محسوس

في القياس

وهو لغة التقدير وفي اصطلاح الاصوليين هو تعدية الحكم المتحد من الاصل الى الفرع بعلة متحدة فيهما وعرفه الشيخ ابو جعفر قدس الله سره في العدة بانه اثبات مثل حكم المقيس عليه في المقيس وقيل هو الحكم الثابت على معلوم بمثل الحكم الثابت لمعلوم الاخر لاشتراكهما في علة الحكم فموضع الحكم الثابت يسمى اصلا وموضع الاخر يسمى فرعا والمشترك جامعا وعلة وهي اما مستنبطة او منصوصة واختلف الناس في حجيته اطبق اصحابنا على عدم جواز العمل بالمستنبطة شرعا بل هو من ضروريات مذهبنا ومما يدل على حرمة العمل بالقياس من كتاب الله الايات الكثيرة الدالة على حرمة العمل بالظن والروايات المتواترة المتواترة الدالة على حرمة العمل بالظن والراي والقياس ومنع اخرون منه عقلا وقال ابو الحسين ان العقل دل على التعبد به ودليل الشرع عليه ظني واما المنصوصة

فاصحابنا فيه مختلفون فالمرتضى رحمه الله منع من العمل به وكذا الشيخ في كتاب
العدة ونقل عن المحقق قدس سره انه قال اذا نص الشرع على العلة
وكان هناك شاهد حال يدل على سقوط اعتبار ما عدا تلك العلة في
ثبوت الحكم جاز تعدية الحكم وكان ذلك برهانا اقول ما اختار المحقق رحمه الله
حسن ولكن شاهد حال يمنع اعتباره شرعا نادر بل معدوم وعلى تقدير وجوده
ليس المنصوص العلة قياسا احتج السيد المرتضى قدس الله روحه
على المنع ان علل الشرع انما تنبئ عن الدواعي الى الفعل او عن وجه المصلحة
فيه وقد يشترك الشيئان في صفة واحدة ويكون في احدهما داعية الى فعله
دون الاخر مع ثبوتها فيه وقد يكون مثل المصلحة مفسدة وقد يدعو الشيء
الى غيره في حال دون حال وعلى وجه دون وجه وقدر منه دون قدر وهذا
باب في الدواعي معروف ثم قال بعد كلام واذا صحت هذه الجملة لم يكن
في النص على العلة ما يوجب التخطي والقياس وجرى النص على العلة مجرى
النص على الحكم في قصره على موضعه وليس لاحد ان يقول اذا لم يوجب النص
على العلة التخطي كان عبثا وذلك انه يفيدنا ما لم نكن نعلمه لولاه وهو ما له
كان هذا الفعل المعين مصلحة هذا كلامه والشيخ رحمه الله ذهب الى ما ذهب
اليه السيد وعبارته في عدة الاصول مثل عبارته ولا ريب ان كلامهما صريح
في ان منصوص العلة ليس بحجة مطلقا سواء قال الشارع حرمت الخمر لكونها

مسكرا محتمل لان يكون في تقدير التعليل بالاسكار المختص بالخمر فلا يعم وان
يكون في تقدير التعليل بمطلق الاسكار فيعم والمثبت يسلم ان التعليل
بالاسكار المختص بالخمر غير عام وان التعليل بالمطلق يعم فظهر انهم متفقون
على ذلك فلم النزاع وقع في ان قوله حرمت الخمر لكونه مسكرا هل هو بمنزلة علة
التحريم الاسكار ام لا فيجب ان يجعل البحث في هذا لا في ان النص على
العلة هل يقتضي ثبوت الحكم في جميع مواردها فان ذلك متفق عليه انتهى
اقول كانه رحمه الله لم ير كلام السيد رحمه الله في العدة وهذه عبارته في
الناس من فصل بين داعي الفعل وداعي الترك فقال اذا كان النص على علة
الفعل لم يجب القياس الا بدليل مستانف وان كان وارد العلة الترك
وجب التخطي من غير دليل مستانف فصل بين الامرين بان من لم يترك
احدنا الفعل لم يترك غيره اذا شاركه فيه لانه لا يجوز ان يترك اكل السكر
لحلاوته ويأكل شيئا حلوا ولا يجب هذا في الفعل لانه قد يفعل الامر يثبت
في غيره وان لم يكن فاعلا له اقول التحقيق عندي ان منصوص العلة مطلقا
لا يحكم فيه بتعدي الحكم لغيره ولكن الاحتياط ترك كل ما يوجد فيه علة الترك
ثم اعلم ان العاملين بالقياس استدلوا على مدعاهم بشبهتين ضعيفتين
ينبغي ان ياتي بهما ونجيب عنهما الاولى قوله تعالى فاعتبروا يا اولي
الابصار قالوا امر الله تعالى بالاعتبار وهو المقايسة والجواب

ان المتبادر من لفظ الاعتبار الالفاظ لا المقاييس كما لا يخفى على من له
الى روية الثانية ما رووه عن معاذ لما انفذه النبي صلى الله عليه واله
الى اليمن وقال بم تقضي قال بكتاب الله قال فان لم تجد قال بسنة
رسول الله قال فان لم تجد قال اجتهد رائي فقال الحمد لله الذي وفق
رسول رسوله والجواب ان هذا الحديث منقطع الاسناد ومع هذا
معارض بما يبطله لانه روي ان معاذا لما قال له النبي صلى الله عليه واله
فان لم تجد في الكتاب ولا في السنة قال اكتب اليك فنكتب الى فقال
الحمد لله الذي وفق رسول رسوله وروي ايضا من طرقهم انه صلى الله عليه
واله قال ستفترق امتي على بضع وسبعين فرقة اعظمهم فتنة على امتي قوم
يقيسون الامور برايهم فيحرمون الحلال ويحللون الحرام وغير ذلك من
الاحاديث وقد نقلنا في كتاب الاربعين عدة احاديث في هذا المعنى
من طرقهم ونقل ايضا الشيخ رحمه الله في عدة الاصول عنهم عدة احاديث

اعلم ان الاصوليين اتفقوا على تعدية الحكم في مثل تحريم التافيف
ثم اختلفوا في انه من باب القياس ام لا فذهب جماعة منهم الى انه من
باب القياس وجماعة اخرى الى انه ليس بقياس وهو الحق لان تعريف
القياس لا يصدق عليه ثم اختلف المنكرون لكونه قياسا في وجه التعدية
فقال جماعة انه دلالة مفهومه وفحواه عليه وسموه بهذا الاعتبار مفهوم الموافقة

لكون

لكون حكم غير المذكور فيه موافقا لحكم المذكور ويقابله مفهوم المخالفة وهو ما يكون
غير المذكور فيه مخالفا للمذكور في الحكم كمفهوم الشرط والوصف ويسمى هذا دليل
الخطاب ويقال للاول لحن الخطاب وفحوى الخطاب وقال قوم انه منقول
عن موضوعه اللغوي الى المنع من انواع الاذى وهو المنقول عن المحقق رحمه الله
من علمائنا وعلى هذا القول المنع عن التافيف يدل على المنع عن مطلق
الاذى بالمطابقة وهذا القول ضعيف غاية الضعف والحق ان قوله
ولا تقل لهما اف يدل على المنع عن التافيف بالمطابقة وعلى الازيد
من التافيف بالالتزام لان العقل حاكم بان من كره ادنى الاذى يكره
الازيد منه وهذا مراد من قال ان وجه التعدية دلالة مفهومه وفحواه عليه و
سماه مفهوم الموافقة

في الاستصحاب وهو ابقاء حكم الشيء على
ما كان وهو على نوعين احدهما اعتباره اجماعي لا خلاف فيه بل من
ضروريات الدين وهو ان يكون دليل الحكم مقتضيا له مطلقا كمسئلة
من تيقن الطهارة وشك في الحدث فانه يعمل على يقينه وكذلك العكس
ومن تيقن طهارة ثوبه بنى على ذلك حتى يعلم خلافها ومن غاب عنه منقطعة
حكم ببقاء الحياة ولم يقسم امواله وعزل نصيبه في المواريث وغيرها من
المسائل والثاني ان يثبت حكم في شيء في وقت بدليل لا يقتضي
ثبوته مطلقا كالمتيمم مثلا اذا دخل في الصلوة ثم راى الماء في اثنائها

والاتفاق واقع علي وجوب المضي فيها قبل الرؤية واما بعد الرؤية
فاختلف الاصوليون في انه هل يستمر على فعلها استصحابا للحال
الاولي ام يستانفها بالوضوء فقال جماعة ومنهم السيد المرتضى رحمه الله
ببطلان هذا النوع من الاستصحاب وهو الحق لنا ان الحالة الثانية
عارية من الدليل فلا يجوز اثبات الحكم الذي في الاولي فيها من غير
دليل واستدل من قال باعتبار هذا النوع من الاستصحاب بوجوه
الاول ان الاول ثابت فانا نتكلم على هذا التقدير واما ان العارض
لا يصلح ان يكون رافعا فان العارض انما هو احتمال تجدد ما يوجب
زوال الحكم لكن احتمال ذلك يعارضه احتمال عدمه فيكون كل واحد
منهما مدفوعا بمقابله فيبقى الحكم الثابت سليما عن رافع الثاني ان الثابت
اولا قابل للثبوت ثانيا والا لانقلب من الامكان الذاتي الى الاستحالة
فيجب ان يكون في الزمان الثاني جايز الثبوت كما كان اولا فلا يعدم
الا بموثر لاستحالة خروج الممكن من احد طرفيه الى الاخر لا لموثر فاذا
كان التقدير تقدير عدم العلم بالموثر يكون بقاؤه ارجح من عدمه في اعتقاد
المجتهد والعمل بالراجح واجب الثالث ان الفقهاء عملوا باستصحاب
الحال في كثير من المسايل والموجب للعمل هناك موجود في موضع الخلاف
وذلك كمسئلة من تيقن الطهارة وشك في الحدث فانه يعمل على تيقنه و

كذلك

وكذلك العكس ومن تيقن طهارة ثوبه في حال بنى على ذلك حتى يعلم خلافها
ومن شهد بشهادة بنى على بقائها حتى يعلم رافعها ومن غاب غيبة منقطعة
حكم ببقاء انكحته ولم يقسم امواله وعزل نصيبه في المواريث وما ذاك الا
لاستصحاب حال حيوته وهذه العلة موجودة في مواضع الاستصحاب
فيجب العمل به الرابع ان العلماء مطبقون على وجوب ابقاء الحكم مع
عدم الدلالة الشرعية على ما يقتضيه البراءة الاصلية ولا معنى للاستصحاب
الا هذا اقول الجواب عن الوجه الاول ان قوله العارض لا يصلح ان يكون
رافعا غير صحيح فان العارض هو وجدان الماء وهو يصلح ان يكون رافعا
للحكم لان الدليل وهو الاجماع قايم على بقاء الحكم الى وقت وجدان الماء فاذا
وجد الماء انتفى دليل الحكم فاتمام الصلوة حينئذ بقصد القربة غير ممكن لانها
تحتمل ان لا تكون طاعة بل تكون بدعة فاحتمال عدم زوال الحكم لا يعارض
احتمال زوال الحكم والجواب عن الثاني ان عدم دليل الحكم عند وجدان
الماء مقتض لعدم الحكم ولا دليل على رجحان البقاء وعلى تقدير الرجحان
لا دليل على العمل به ومثل هذا الاختيار باطل لما بيناه سابقا والجواب
عن الثالث بان اجراء حكم ما لا خلاف فيه في محل الخلاف قياس
لا يجوز العمل به وبهذا يندفع الرابع ايضا

في النسخ

قال صاحب المعالم لا ريب في جواز النسخ ووقوعه وما يحكى فيهما من الخلاف

لا يتجه ان ينظر اليه وجمهور اصحابنا على اشتراطه بحضور وقت الفعل
المنسوخ سواء فعل او لم يفعل ووافقهم على ذلك جمع من العامة وحكى
المحقق رحمه الله عن المفيد القول بجوازه قبل حضور وقت الفعل وهو
مذهب اكثر اهل الخلاف والحق الاول لنا انه لو وقع ذلك لافضى الى
تعلق النهي بنفس ما تعلق به الامر وهو محال لان الامر يدل على
كونه حسنا والنهي يقتضي قبحه فاجتماعهما يستلزم كونه حسنا قبيحا
معا وهو ظاهر الاستحالة ولان الفعل الواحد اما حسن او قبيح
فبتقدير ان يكون حسنا يكون النهي عنه قبيحا وبتقدير ان يكون
قبيحا يكون الامر به قبيحا احتج المخالف بوجوه الاول قوله تعالى
يمحوا الله ما يشاء ويثبت فانه يتناول بعمومه موضع النزاع الثاني
انه تعالى امر ابرهيم عليه السلم بذبح ابنه ثم نسخه عنه قبل وقت الفعل الثالث
ما روي ان النبي صلى الله عليه واله امر بخمسين صلوة ثم راجع الى
خمس وذلك نسخ قبل وقت الفعل الرابع ان المصلحة قد تتعلق
بنفس الامر والنهي فجاز الاقتصار عليهما من دون ارادة الفعل و
الجواب عن الاول ان المحو والاثبات معلقان على المشية
ولا نسلم انه يشاء مثل هذا وعن الثاني ان ابرهيم عليه السلم لم
يؤمر بالذبح الذي هو فري الاوداج بل بالمقدمات كما يدل عليه

قوله تعالى وصدقت الرؤيا ولو كان قد فعل بعض المأمور به لكان مصدقا
لبعض الرؤيا وقد سبق بيان ذلك وعن الثالث المطالبة بصحة الرواية
مع ان فيها طعنا على الانبياء بالاقدام على المراجعة في الاوامر المطلقة
وعن الرابع ان الامر والنهي يتبعان متعلقهما فان كان حسنا
كانا كذلك والا فقبيحا على انه لو صح ذلك لم يكن متعلق الامر مرادا
فلا يكون مأمورا به وينتفي النسخ حينئذ انتهى اقول التحقيق ان
النسخ قبل وقت الفعل جائز ولنا على الجواز وجهان احدهما ان
العقل يجوز ان يأمر الله عز وجل عبده بفعل ليثيبه بالعزم وتوطين
النفس فبعد حصول العزم والتوطين واستحقاق الثواب ينسخه
ويخفف عن عبده ليشكره على رحمته ومزيد نعمته والثاني ان النسخ
قبل الفعل واقع كنسخ وجوب الذبح ونسخ الخمسين صلوة بالخمس
والوقوع دليل الجواز وما استدل به صاحب المعالم على الامتناع
ضعيف لان تعلق النهي بنفس ما تعلق به الامر ليس بمحال فان
اجتماعهما في محل واحد لا يستلزم كونه حسنا قبيحا لان الذي يحكم
به العقل هو عدم جواز كون متعلق الامر قبيحا لان الامر بالقبيح
قبيح بالضرورة وليس يحكم بان متعلق النهي لا يجوز ان يكون
غير قبيح بل يجوز العقل تعلق النهي بفعل غير قبيح للامتحان فيمكن

احتماع الامر والنهي في امر غير قبيح ولا يلزم كون الفعل الواحد حسنا
قبيحا وقوله في الجواب عن الثاني من ادلة المجوزين ان ابرهيم لم يؤمر
بالذبح الذي هو فري الاوداج بل بالمقدمات كلام غير موجه بل كان
عليه السلم مامورا بفري الاوداج لا بالمقدمات وليس قوله تعالى
قد صدقت الرؤيا يدل على مدعاه بل يدل على مدعانا فانه عليه السلم حيث
صدق الرويا وطن نفسه على فري الاوداج فنسخه الله وانا اثاب ابرهيم
بالتصديق وتوطين النفس بفري الاوداج قوله ولو كان ما فعله
بعض المامور به لكان مصدقا لبعض الرويا كلام غير صحيح لان
ما فعله لم يكن نفس المامور به ولا جزءه بل كان مقدمة للمامور
به وقوله في الجواب عن الثالث المطالبة بصحة الرواية مع ان
فيها طعنا على الانبياء ضعيف سخيف لان صحة هذا الخبر مما لا ريب
فيه ولا طعن فيه على الانبياء لان موسى عليه السلم كان ماذونا في الشفاعة
ونبينا صلى الله عليه واله كان ماذونا في قبول شفاعته والرجوع الى
الرب لطلب التخفيف وقوله في الجواب عن الرابع ان الامر والنهي
يتبعان متعلقهما مردود غير مسلم والحق انه يحسن الامر بالشيء ويكون
المراد بالامر ان يعزم المامور ويوطن نفسه على الامتثال فيثاب
ويوجر به ولا يكون الفعل مرادا ولا يلزم منه هذا ان لا يكون الفعل

ماموراً به لان المامور به هو ما تعلق به الامر والمفروض ان الامر
تعلق بالفعل ولكنه لم يكن مرادا فلا ينتفي النسخ بعدم كون الفعل
مرادا لان معنى النسخ في الشرع هو الاعلام بزوال الحكم الثابت
الشرعي بدليل اخر شرعي متراخ عنه على وجه لولاه لكان الحكم الاول
ثابتا ولا ريب في ان النسخ بهذا المعنى على تقدير كون الفعل
ماموراً به وان لم يكن مرادا غير منتف

يجوز نسخ كل من
الكتاب والسنة المتواترة والاحاد بمثله ونسخ الكتاب بالسنة
المتواترة وهي به ولا ريب فيه ولا خلاف عندنا ولا ينسخ الكتاب
والسنة المتواترة بالاحاد لان خبر الواحد مظنون وهما معلومان
ولا يجوز ترك المعلوم بالمظنون واما الاجماع فنفي جواز نسخه
والنسخ به خلاف مبني على الخلاف في الاجماع هل يمكن استقراره
قبل انقطاع الوحي اولا والبحث في هذه المسئلة قليل الجدوى فترك
الاشتغال بها اولى

في حقيقة الخبر واقسامه

وهو كلام يحتمل الصدق والكذب اعلم ان كلام الشيخ رحمه الله في
هذا البحث في كتاب العدة كلام كثير المنافع فينبغي ان ياتي به ههنا
وهذه عبارته حكي عن قوم يعرفون بالسمنية انهم انكروا وقوع العلم بالاخبار
وعندها وحصروا العلم بالادراكات دون غيرها وهذا مذهب ظاهر

البطلان لا معنى للتشاغل بابطاله والاكثار فيه لان المشكك فيما يحصل
من العلم عند الاخبار كالمشكك فيما يحصل عند المشاهدة وغيرها من
ضروب الادراكات من السوفسطائية واصحاب العنود ويدخل الشبهات
في هذا كمدخل الشبهات في ذلك لان نفوسنا تسكن الى وجود البلدان
التي لم نشاهدها مثل الصين والهند وغير ذلك مما لم نشاهدها
مثل الصين والى وجود الملوك وغيرهم والى هجرة النبي صلى الله عليه و
اله والى وقوع المغازي وحصول الوقايع الحادثة في الايام الماضية كما
تسكن الى العلم بالمشاهدات فمن ادعى فيما يحصل عند الاخبار انه لم
وحسان كمن ادعى ذلك في المشاهدات وهذا القدر كاف في ابطال
هذا المذهب لانه ظاهر البطلان فاما كيفية حصول هذا العلم فقد اختلف
العلماء في ذلك فذهب ابو القاسم البلخي ومن تبعه الى ان الاخبار
المتواترة التي يحصل عندها العلم لكل عاقل كلها مكتسبة والى ذلك كان
يذهب شيخنا ابو عبد الله رحمه الله وذهب ابو علي وابو هاشم والبصريون
واكثر الفقهاء واصحاب الاشعري الى ان العلم بهذه الاخبار يحصل ضرورة
من فعل الله تعالى لا صنع للعباد فيها وذهب سيدنا المرتضى ادام الله علوه
الى تقسيم ذلك فقال ان اخبار البلدان والوقايع والملوك وهجرة النبي صلى الله
عليه واله ومغازيه عليه السلم وما يجري هذا المجرى يجوز ان يكون ضرورة من

فعل

فعل الله ويجوز ان يكون مكتسبا من فعل العباد واما ما عدا اخبار البلدان
وما ذكرناه مثل العلم بمعجزات النبي صلى الله عليه واله وكثير من احكام الشريعة
والنص الحاصل على الائمة فيقطع على انه مستدل عليه وهذا المذهب عندي
اوضح من المذهبين جميعا وانما قلنا بهذا المذهب لانه لا دليل هنا يقطع
به على صحة احد المذهبين دون الاخر فالادلة فيهما كالمتكافية واذا كان
كذلك وجب الوقف وتجويز كل واحد من المذهبين ونحن نعرض ما استدل
به كل فريق من القبيلين ونبين ما في ذلك ولانه ايضا لا يمتنع ان يكون العالم
بهذه الاخبار قد تقدم له على الجملة العلم بصفة الجماعة التي لا يجوز ان تتفق
منها الكذب ولا يجوز على مثلها ايضا التواطؤ لان علم ذلك مستند الى
العادة فاذا ان يكون قد عرف ذلك وتقرر في نفسه فلما اخبره عن البلدان
واخبار الملوك والوقايع من هو على تلك الصفة فعل في نفسه اعتقاد الصدق لهذه
الاخبار وكان ذلك الاعتقاد علما للجملة المتقدمة فيكون كسبيا لا ضروريا
ثم قال بعد كلام وكما ان ما ذكرناه ممكن يمكن ايضا ان يكون الله اجرى العادة
بان يفعل العلم فينا عند سماع الاخبار عن البلدان وما شاكلها على ما ذهب
اليه اخرون وليس في العقل دليل على احد القولين فلا يخل الشك في ذلك
بشيء من شرايط التكليف فيجب ان يجوز كلا الامرين انتهى اقول عندي ما اجا
الشيخ رحمه الله في هذا المقام هو الصحيح ثم اعلم انه يعتبر في التواتر امور الاول ان

يبلغ المخبرون في الكثره الى حد لا يجوز العقل في العاده وقوع الكذب منهم
اتفاقا والثاني ان يعلم انهم لم يجمعهم على الكذب جامع كالتواطؤ وما جرى
مجراه والثالث ان يعلم ان اللبس والشبهه فيما اخبروا عنه زايلان و
ان كان بين السامع والمخبر عنه وسايط تعتبر هذه الشروط التي ذكرناها في
جميع الطبقات وانما اعتبر الشرط الاول لان مع فقده لا نامن ان يكون
كذبهم على سبيل الاتفاق واعتبر الشرط الثاني لان مع فقده لا يحصل
العلم للتجويز بان يكون التواطؤ وما جرى مجراه هو الجامع لهم على الكذب
واعتبر الشرط الثالث لان من المعلوم ان الشبهه قد تدعو الى الكذب وتجمع
الجماعات عليه كما دخل الشبهه في اليهود والنصارى مع كثرتهم ونقلوا ان
المسيح صلب لما التبس عليهم فظنوا ان الشخص الذي شاهدوه مصلوبا
هو المسيح وسبب الالتباس ان المصلوب قد يتغير صورته وكذا البعد عن النظر
سبب اشتباهه بغيره واعتبر السيد المرتضى رحمه الله شرطا اخر في التواتر وهو
عدم سبق السامع بشبهه او تقليد الى اعتقاد ينافي موجب الخبر ونقل عنه قدس
سره انه قال بعد ذكر هذا الشرط وانما احتجنا الى هذا الشرط لئلا يقال اي
فرق بين خبر البلد والاخبار الوارده بمعجزات النبي صلى الله عليه واله سوى القران
كحنين الجذع وانشقاق القمر وتسبيح الحصا وما اشبه ذلك واي فرق ايضا بين
خبر البلد وخبر النص الجلي على امير المومنين عليه السلم الذي تنفرد الاماميه بنقله و

اخبر ثم ان يكون العلم بذلك كله ضروريا كما اخبرنا في اخبار البلدان ثم
اعلم ان الخبر اذا اخلا من الشروط المذكوره فهو ليس بمتواتر بل هو يسمى بخبر
الواحد وهو لا يفيد العلم بالاجماع الا ان يكون محفوفا بالقراين الواضحه
فان الاصوليين فيه قد اختلفوا فقال قوم انه يفيد العلم وقال الاخرون انه
لا يفيد العلم وهو مختار الشيخ في العده وعلم الهدى في الذريعه والحق هو
القول الاول واستدل القايلون به بان ملكا اذا اخبر بموت ولد له مشرف
على الموت وانضم اليه القراين من صراخ وجنازه وخروج المخدرات على
حال منكره غير معتاده من دون موت مثل وكذلك الملك واكابر مملكته فانا
نقطع بصحه ذلك الخبر ونعلم به موت الولد نجد ذلك من انفسنا وجدانا ضروريا
لا يتطرق اليه الشك واستدل الشيخ والمرتضى رحمه الله على مختارهما بان
الخبر المذكور محفوف بالقراين ولا يفيد العلم لاحتمال كون ولد الملك مسكوتا
والجواب ان عدم افاده هذا الخبر العلم لا يستلزم عدم افاده كل خبر محفوف
بالقراين العلم والحق ان هذا الخبر لا يفيد العلم لفقدان شرط حصول العلم وهو
كون الخبر عنه محسوسا والموت غير محسوس والذي هاهنا محسوس سقوط
حركاته وزوال ادراكاته وكونه على صورة الموتى ولا شك ان خبر المذكور يفيد
العلم بهذا المحسوس ثم اعلم انه قد تكثر الاخبار في الوقايع وتختلف ولكن
يشتمل كل واحد منها على معنى مشترك فيحصل العلم بالقدر المشترك ويسمى التواتر مع

جهة المغزى كسخاوة حاتم فانها قد علمت من اخبار كثيرة مختلفة دالة على سخاوته
ومن الاخبار ما نعلم كونه كذبا ضرورة كخبر من يخبرنا بان بحضرتنا فيلا بانه نعلم
بطلان خبره بالاضطرار لانه لو كان بحضرتنا فيل لرأيناه ومنها ما نعلم كونه
كذبا بالاكتساب وهو كل خبر نعلم ان مخبره على خلاف ما تناوله بدليل عقلي
او بالكتاب او بالسنة المتواترة او بالاجماع وقد نعلم كذب الخبر من طريق العادة
كان يخبر المخبر بحادثة عظيمة في يوم الجمعة في الجامع او رؤية هلال شوال والسماء
مصحية ولم ينقل غيره علم كونه كذبا فان العادة قد جرت بتعذر كتمان مثلها
والخبر تكون الحاجة الى نقله ماسة فاذا لم ينقل نقل نظيره علم انه كذب كخبر من
اخبر بان العرب عارضت القران بمثله فانا نقطع بكونه كذبا لانا نعلم
قطعا بان العرب لو عارضت القران لوجب نقله كنقل نظيره
وحيث لم ينقل نقل نظيره علمنا كونه كذبا وكذلك نقول انه لا يجوز ان
يكون للنبي صلى الله عليه واله شرايع اخر لم ينقل الينا لانها لو كانت
لنقلت نقل نظيرها لمساواتها في الحاجة اليها وقرب العهد بها هذا
اذا فرضنا ان الموانع والصوارف عن نقله كلها مرتفعة فاما اذا جوزنا
ان يمنع من نقل بعض الاخبار مانع من خوف وما يجري مجراه لم يجب
القطع على كذب في ذلك الخبر لان هذا الذي ذكرناه حكم اكثر الفضايل
المروية لامير المؤمنين عليه السلم والنص عليه والعلة فيه ما قلناه من اعراض

موانع من خوف او تقية وغير ذلك فاما ما يعم به البلوى او ما وقع في
الاصل شايعا ذايعا يجب نقله على وجه يوجب العلم ما لم يعرض فيه
مانع يمنعه من نقله فمتى لم يعرض هناك ما يمنع من نقله وكان في الاصل
شايعا ذايعا علم انه باطل والخبر اذا كان ظاهره الجبر والتشبيه او المر
علم بالدليل بطلانه ولا يمكننا تأويله على وجه يطابق الحق بغير تعسف ولا
بعيد من الاستعمال وجب القطع على كذبه فان امكننا تأويله على وجه
قريب او على ضرب من المجاز جرت العادة باستعماله لم يقطع على كذبه
فاما ما تكلفه محمد بن شجاع البلخي من تأويل الاخبار الواردة من
الجبر والتشبيه من التعسف والخروج عن حد الاستعمال لا يحتاج اليه وليس
لاحد ان يقول ان في تجويز على هذه الاخبار او في بعضها طعنا على
الصحابة لان ذلك يوجب تقدم الكذب في ذلك انه لا يمتنع ان
يكون وقع الغلط من بعض الصحابة لانه ليس كل واحد معصوما
لا يجوز عليه الغلط وانما يمتنع اجماعهم على الخطأ دون ان يكون ذلك
ممتنعا في احادهم وايضا فانهم كانوا يسمعون الحديث من النبي صلى الله
عليه واله ولا يكتبونه فيسهون عنه او عن بعضه فيقع الغلط في نقله
وايضا انهم كانوا يحضرونه عليه السلم وقد ابتدأ بحديث فيلحقه بعضهم
فينقلونه بانفراده فيتغير لذلك ولذلك كان عليه السلم اذا احس برجل

برجل داخل ابتدأ الحديث ولهذا انكرت عايشة على من روى عن
النبي صلى الله عليه وآله انه قال الشوم في ثلثة الفرس والمراة والدار و
ذكرت انه عليه السلم كان حاكيا لذلك فلم يسمع الراوي اول كلامه و
كذلك خطّات من روى عنه عليه السلم انه قال التاجر فاجر وان ولد الزنا
شر الثلثة وذكرت ان كلامه خرج على تاجر قد دلّس وولد زنا قد سبّ
وعلى هذا الوجه انكرت وابن عباس جميعا ما رواه ابن عمر ان الميت
ليعذب ببكاء اهله عليه وغير ذلك فقالا وهل وانما قال عليه السلم ان
الميت ليعذب وان اهله يبكون عليه وقد كان منهم من ينقل الحديث
بالمعنى دون اللفظ فيقع الغلط فيه من هذا الوجه وهذه الوجوه التي
ذكرناها واكثرها ينفي الطعن عن ناقل الخبر وان كان كذبا على انه لا
يبعد نسبة وضع الحديث الى جماعة من الصحابة لانا نعلم قطعا بان جماعة
منهم كانوا منافقين فاما من تاخر عن زمان الصحابة والتابعين
فلا يمتنع ان يكون فيهم من يدخل في الاحاديث الكذب عمدا او
يكون غرضه الافساد في الدين كما روي عن عبد الكريم بن ابي العوجاء
انه لما صلب في قتل قال اما انكم ان قتلتموني لقد ادخلت في احاديثكم
اربعة الاف حديث مكذوبة وهذا واحد من الزنادقة والملحدين
فكيف الصورة في الباقين والقسم الثالث من الاخبار ما لم

يعلم

يعلم كونه صدقا او كذبا وهو على ضربين احدهما ما يستحسن العمل به عقلا
كالاخبار المتعلقة بالمنافع والمضار الدنيوية والاخر ما يجب العمل به
شرعا كالشهادات والاخبار الواردة في فروع الدين ولكن الاصوليين
اختلفوا في الاخير فحكي عن النظام انه كان يقول انه يوجب العمل الضروري
اذا قارنه سبب وكان يجوز في الطائفة الكبيرة ان لا يحصل العلم بخبرها و
حكي عن قوم من اهل الظاهر انه يوجب العلم وربما سموا ذلك علما ظاهرا
وذهب الباقون من المتكلمين والفقهاء الى انه لا يوجب العلم ثم اختلفوا
فمنهم من قال لا يجوز العمل ومنهم من قال يجب العمل به واختلف من قال لا
يجوز العمل به فقال قوم لا يجوز العمل به عقلا وقال آخرون انه لا يجوز العمل
به لان العبادة لم ترد به وان كان جايزا في العقل ورودها به وربما قالوا وقد
ورد السمع بالمنع من العمل به واختلف من قال يجب العمل به فمنهم من قال يجب
العمل به عقلا وحكي هذا المذهب عن ابن شريح وغيره وقال آخرون انما يجب
العمل به شرعا والعقل لا يدل عليه وهو مذهب اكثر الفقهاء والمتكلمين ممن
خالفنا ثم اختلفوا فمنهم من قال يجب العمل به ولم يراع في ذلك عددا ومنهم من
راعى في ذلك العدد وهو ان يكون رواية اكثر من واحد وهذا المذهب
هو المحكي عن ابي علي والحق الذي اذهب اليه هو ان خبر الواحد لا يوجب العلم
ولا يحكم العقل بوجوب العمل به ولا امتناعه ولكن ثبت شرعا العمل به وما

العلم

ذكر الشيخ في العدة في بيان شرعية العمل بخبر الواحد كلاما نافعا كثير الفائدة فينبغي
ان ناتي بعبارته ثم ناتي بما هو التحقيق قال رحمه الله فاما ما اختاره من المذهب
وهو ان خبر الواحد اذا كان واردا من طريق اصحابنا القائلين بالامامة
وكان ذلك مرويا عن النبي صلى الله عليه واله او عن واحد من الائمة عليهم
السلم وكان ممن لا يطعن في روايته وكان سديدا في نقله ولم يكن هناك
قرينة تدل على صحة ما تضمنه الخبر كان الاعتبار بالقرينة وكان ذلك موجبا
للعلم ونحن نذكر القراين فيما بعد جاز العمل به والذي يدل على ذلك اجماع
الفرقة المحقة فاني وجدتها مجمعة على العمل بهذه الاخبار التي رووها في تصانيفهم
ودونوها في اصولهم لا يتناكرون ذلك ولا يتدافعونه حتى ان واحدا
منهم اذا افتى بشيء لا يعرفونه سالوه من اين قلت هذا فاذا احالهم على
كتاب معروف او اصل مشهور وكان راويه ثقة لا ينكر حديثه سكتوا و
سلموا الامر في ذلك وقبلوا قوله وهذه عادتهم وسجيتهم من عهد النبي صلى الله
عليه واله ومن بعده من الائمة عليهم السلم ومن زمن الصادق جعفر بن محمد عليه السلم
الذي انتشر العلم عنه وكثرت الرواية من جهته فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان
جايزا لما اجمعوا على ذلك ولانكروه لان اجماعهم فيه معصوم لا يجوز عليه
الغلط والسهو والذي يكشف عن ذلك انه لما كان العمل بالقياس محظورا
في الشريعة عندهم لم يعملوا به اصلا واذا شذ منهم واحد عمل به في بعض المسايل

او استعمله على وجه الحاجة لخصمه وان لم يعلم اعتقاده تركوا قوله وانكروا
عليه وتبرؤا من قوله حتى انهم يتركون تصانيف من وصفناه ورواياته
لما كان عاملا بالقياس فلو كان العمل بخبر الواحد يجري ذلك المجرى
لوجب ايضا فيه مثل ذلك وقد علمنا خلافه فان قيل كيف تدعون
الاجماع على الفرقة المحقة في العمل بخبر الواحد والمعلوم من حالها انها لا ترى
العمل بخبر الواحد كما ان المعلوم من حالها انها لا ترى العمل بالقياس فان
جاز ادعاء احدهما جاز ادعاء الاخر قيل لهم المعلوم من حالها الذي
لا ينكر ولا يدفع انهم لا يرون العمل بخبر الواحد الذي يرويه مخالفهم
في الاعتقاد ويختصون بطريقه فاما ما يكون راويه منهم وطريقه اصحابهم
فقد بينا ان المعلوم خلاف ذلك وبينا الفرق بين ذلك وبين القياس
ايضا وانه لو كان معلوما حظر العمل بخبر الواحد لجرى مجرى العلم بحظر
القياس وقد علم خلاف ذلك فان قيل اليس شيوخكم لا تزال
يناظرون خصومهم في ان خبر الواحد لا يعمل به ويدفعونهم عن صحة
ذلك حتى ان منهم من يقول لا يجوز ذلك عقلا ومنهم من يقول لا يجوز
ذلك لان السمع لم يرد به وما راينا احدا منهم تكلم في جواز ذلك ولا
صنف فيه كتابا ولا املى فيه مسألة فكيف تدعون انتم خلاف
ذلك قيل له الذين اشرت اليهم من المنكرين لاخبار الاحاد انما كلموا من

خالفهم في الاعتقاد دفعوهم عن وجوب العمل بما يروونه من الاخبار المتضمنة
للاحكام التي يرون هم خلافها وذلك صحيح على ما قدمناه ولم نجدهم
اختلفوا فيما بينهم وانكر بعضهم على بعض العمل بما يروونه الا مسائل دل
الدليل الموجب للعلم على صحتها فاذا خالفوهم فيها انكروا عليهم لمكان الادلة
الموجبة للعلم والاخبار المتواترة بخلافه فاما من احال ذلك عقلا فقد دللنا
فيما مضى على بطلان قوله وبينا ان ذلك جائز فمن انكره كان محجوجا بذلك
على ان الذين اشير اليهم في السوال اقوالهم متميزة من بين اقوال الطائفة المحقة
وعلمنا انهم لم يكونوا ائمة معصومين وكل قول علم قائله وعرف نسبه وتميز
من اقاويل سائر الفرقة المحقة لم يعتد بذلك القول لان قول الطائفة انما
كان حجة من حيث كان فيها معصوم فاذا كان القول صادرا من غير معصوم
علم ان قول المعصوم داخل في باقي الاقوال ووجب المصير اليه على ما نبينه في
باب الاجماع فان قيل اذا كان العقل يجوز العمل بخبر الواحد والشرع
قد ورد به فالذي حملكم على الفرق بين ما يرويه الطائفة المحقة وبين ما يرويه
اصحاب الحديث من العامة عن النبي صلى الله عليه وآله وهلا عملتم بالجميع
او منعتم عن الكل قيل العمل بخبر الواحد اذا كان دليلا شرعيا فينبغي
ان نستعمله بحيث قررته الشريعة والشرع يرى العمل بما يرويه طائفة
مخصوصة فليس لنا ان نتعدى الى غيرها كما انه ليس لنا ان نتعدى

من روايات العدل الى رواية الفاسق وان كان العقل مجوزا لذلك اجمع على ان
من شرط العمل بخبر الواحد ان يكون راويه عدلا بلا خلاف وكل من اسند اليه
ممن خالف الحق لم يثبت عدالته بل ثبت فسقه فلاجل ذلك لم يجز العمل بخبره
فان قيل هذا القول يؤدي الى ان يكون الحق في جهتين مختلفتين اذا عملوا
بخبرين مختلفين والمعلوم من حال ائمتكم وشيوخكم خلاف ذلك قيل له المعلوم
من ذلك انه لا يكون الحق في جهتهم وجهة من خالفهم في الاعتقاد فاما ان
يكون المعلوم انه لا يكون الحق في جهتين اذا كان ذلك صادرا من خبرين
مختلفين فقد بينا ان المعلوم خلافه والذي يكشف عن ذلك ايضا ان
من يمنع من العمل بخبر الواحد يقول ان ههنا اخبارا كثيرة لا ترجيح لبعضها على
بعض والانسان فيها مخير فلو ان اثنين اختار كل واحد منهما العمل بواحد
من الخبرين اليس كانا يكونان مختلفين وقولهما حق على مذهب هذا القائل
فكيف يدعي ان المعلوم خلاف ذلك ويبين ذلك ايضا انه قد روي عن
الصادق عليه السلم انه سئل عن اختلاف اصحابه في المواقيت وغير ذلك
فقال عليه السلم انا خالفت بينهم فترك لاختلافهم ثم اضاف الاختلاف
الى انه امرهم به فلولا ان ذلك كان جائزا لما جاز ذلك منه عليه السلم فان
قيل اعتباركم الطريقة التي ذكرتموها في وجوب العمل بخبر الواحد يوجب عليكم
قبولها فيما طريقه العلم لان الذين اشرتم اليهم اذا قالوا قولا طريقه العلم من

التوحيد والعدل والنبوة والامامة وغير ذلك فسئلوا عن الدلالة على صحتها احالوا
على هذه الاخبار بعينها فان كان هذا القدر حجة فينبغي ان يكون حجة في وجوب
قبولها فيما طريقه العلم وقد اقررتم بخلاف ذلك قيل له نحن لا نسلم ان
جميع الطائفة يحيل على اخبار الاحاد فيما طريقه العلم مما عددتموه وكيف
نسلم ذلك وقد علمنا بالادلة الواضحة العقلية ان طريق هذه الامور العقل
او ما يوجب العلم من ادلة الشرع فيما يمكن ذلك فيه وعلمنا ايضا ان الامام
المعصوم لا بد ان يكون قائلا به فحينئذ لا يجوز ان يكون قول المعصوم داخلا
في قول القائلين في هذه المسائل بالاخبار واذا لم يكن قوله داخلا في جملة
اقوالهم فلا اعتبار بها وكانت اقوالهم في ذلك مطرحة وليس كذلك
القول في اخبار الاحاد لانه لم يدل دليل على ان قول الامام داخل في
جملة اقوال المنكرين لها بل بينا ان قوله عليه السلم داخل في جملة اقوال العاملين بها
وعلى هذا سقط السؤال على ان الذي ذكروه مجرد الدعوى من الذي اشير
اليه ممن يرجع الى الاخبار في هذه المسائل فلا يمكن اسناد ذلك الى قوم علماء
مميزين وان قال في ذلك بعض غفلة اصحاب الحديث فذلك لا يلتفت
اليه على ما بيناه فان قيل كيف تعملون بهذه الاخبار ونحن نعلم ان رواتها
اكثرهم كما رواه ايضا اخبار الجبر والتشبيه وغير ذلك من الغلو والتناسخ
وغير ذلك من المناكير فكيف يجوز الاعتماد على ما يرويه امثال هؤلاء قيل

لهم ليس كل الثقات نقل حديث الجبر والتشبيه وغير ذلك مما ذكر في
السؤال ولو صح انه نقل لم يدل على انه كان معتقدا لما تضمنه الخبر ولا
يمتنع ان يكون انما رواه ليعلم انه لم يشذ عنه شيء من الروايات
لا لانه يعتقد ذلك ونحن لم نعتمد على مجرد نقلهم بل اعتمدنا على العمل
الصادر من جهتهم وارتفاع النزاع فيما بينهم فاما مجرد الرواية
فلا حجة فيه على حال فان قيل كيف تعولون على هذه الاخبار
واكثر رواتها المجبرة والمشبهة والمقلدة والغلاة والواقفية والفطحية
وغير هؤلاء من فرق الشيعة المخالفة للاعتقاد الصحيح ومن شرط خبر
الواحد ان يكون راويه عدلا عند من اوجب العمل به وهذا
مفقود في هؤلاء وان عدلتم على عملهم دون روايتهم فقد وجدناهم
عملوا بما طريقه هؤلاء الذين ذكرناهم وذلك يدل على جواز العمل
باخبار الكفار والفساق قيل لهم لسنا نقول بان جميع اخبار
الاحاد يجوز العمل بها بل لها شرائط نحن نذكرها فيما بعد ونشير هيهنا
الى جملة من القول فيه فاما ما يرويه العلماء المعتقدون للحق فلا طعن على
ذلك بهذا السؤال واما ما يرويه قوم من المقلدة فالصحيح الذي اعتقده
ان المقلد للحق وان كان مخطئا في الاصل معفو عنه ولا احكم فيه بحكم
الفساق فلا يلزم على هذا ترك ما نقلوه على ان من اشاروا اليه لا نسلم انهم

كلهم مقلدة بل لا يمتنع ان يكونوا عالمين بالدليل على سبيل الجملة كما نقوله
جماعة اهل العدل في كثير من اهل الاسواق والعامة وليس من حيث يتعذر
عليهم ايراد الحجج والمناظرة صناعة وليس يقف حصول المعرفة على
حصولها كما قلناه في اصحاب الجمل وليس لاحد ان يقول ان هؤلاء
ليسوا من اصحاب الجمل لانهم اذا سئلوا عن التوحيد او العدل
او صفات الله تعالى او صحة النبوة قالوا كذا روينا ويروون في
ذلك كله الاخبار وليس هذا طريقة اصحاب الجمل وذلك انه لا
يمتنع ان يكون هؤلاء اصحاب الجمل وقد حصلت لهم المعارف بالله
تعالى غير انهم لما تعذر عليهم ايراد الحجج في ذلك احالوا على ما كان سهلا
عليهم وليس يلزمهم ان يعلموا ان ذلك لا يصح ان يكون دليلا
الا بعد ان يتقدم المعرفة بالله وانما الواجب عليهم ان يكونوا
عالمين وهم عالمون على الجملة كما قدرناه فما يتفرع عليه من الخطأ فيه
لا يوجب التكفير ولا التضليل واما الفرق الذين اشاروا اليهم من
الواقفة والفطحية وغير ذلك فعن ذلك جوابان احدهما ان ما
يرويه هؤلاء يجوز العمل به اذا كانوا ثقات في النقل وان كانوا
مخطئين في الاعتقاد اذا علم من اعتقادهم تمسكهم بالدين وتحرجهم
من الكذب ووضع الاحاديث وهذه طريقة جماعة عاصروا الائمة

عم نحو عبد الله بن بكير وسماعة بن مهران ونحو بني فضال من المتأخرين
عنهم وبني سماعة ومن شاكلهم فاذا علمنا ان هؤلاء الذين اشرنا اليهم
وان كانوا مخطئين في الاعتقاد من القول بالوقف وغير ذلك
كانوا ثقات في النقل فما كان طريقه هؤلاء اذا اختصوا جاز العمل به
والجواب الثاني ان جميع ما يرويه هؤلاء اذا اختصوا بروايته
لا يعمل به وانما يعمل به اذا انضاف الى روايتهم رواية من هو على
الطريقة المستقيمة والاعتقاد الصحيح فح يجوز العمل به فاما اذا
تفرد بروايته فلا يجوز ذلك على حال وعلى هذا سقط الاعتراض
فاما ما رواه الغلاة ومن هو مطعون عليه في روايته ومتهم في
وضع الاحاديث فلا يجوز العمل بروايته اذا انفرد فاما اذا
انضاف الى روايته بعض الثقات جاز ذلك ويكون ذلك
لاجل رواية الثقة دون روايته واما المجبرة والمشبهة فاول
ما في ذلك انا لا نعلم انهم مجبرة ولا مشبهة واكثر ما معنا انهم كانوا
يروون ما يتضمن الجبر والتشبيه وليس روايتهم لها دليلا على
انهم كانوا معتقدين لصحتها بل بينا الوجه في روايتهم لها وانه غير
الاعتقاد لمتضمنها ولو كانوا معتقدين للجبر والتشبيه كان الكلام
على ما يرويه الفرق المتقدم ذكرها وقد بينا ما عندنا في ذلك

وهذه جملة كافية في ابطال هذا السؤال فان قيل ما انكرتم ان يكون
الذين اشرتم اليهم لم يعملوا بهذه الاخبار بمجردها بل انما عملوا بها
لقرائن اقترنت بها دلتهم على صحتها لاجلها عملوا بها واذا جاز
ذلك لم يمكن الاعتماد على عملهم بها قيل لهم القرائن التي تقترن
بالخبر وتدل على صحته اشياء مخصوصة نذكرها فيما بعد من الكتاب
والسنة والاجماع والتواتر ونحن نعلم انه ليس في جميع
المسائل التي استعملوا فيها اخبار الاحاد ذلك لانها اكثر
من ان تحصى موجودة في كتبهم وتصانيفهم وفتاويهم لانه ليس
في جميعها يمكن الاستدلال بالقرآن لعدم ذكر ذلك في صريحه
وفحواه ودليله ومعناه ولا في السنة المتواترة لعدم ذكر ذلك في
اكثر الاحكام بل لوجودها في مسائل معدودة ولا في الاجماع لوجود
الاختلاف في ذلك فيعلم ان ادعاء القرائن في جميع هذه المسائل
دعوى محال ومن ادعى القرائن في جميع ما ذكرناه كان السبر
بيننا وبينه بل كان معولا على ما يعلم ضرورة خلافه مدافعا لما
يعلم من نفسه ضده ونقيضه ومن قال عند ذلك اني متى
عدمت شيئا من القرائن حكمت بما يقتضيه العقل يلزمه ان
يترك اكثر الاخبار واكثر الاحكام ولا يحكم فيها بشيء ورد الشرع به

وهذا احد

وهذا حد يرغب اهل العلم عنه ومن صار اليه لا يحسن مكالمته لانه
يكون معولا على ما يعلم ضرورة من الشرع خلافه ومما يدل ايضا على
جواز العمل بهذه الاخبار التي اشرنا اليها ما ظهر بين الفرقة المحقة
من الاختلاف الصادر عن العمل بها فاني وجدتها مختلفة المذاهب
في الاحكام يفتي احدهم بما لا يفتي به صاحبه في جميع ابواب
الفقه من الطهارة الى باب الديات من العبادات والاحكام
والمعاملات والفرائض وغير ذلك مثل اختلافهم في العدد
والرؤية في الصوم واختلافهم في ان التلفظ بثلاث تطليقات
هل يقع واحدة ام لا ومثل اختلافهم في باب الطهارة وفي
مقدار الماء الذي لا ينجسه شيء ونحو اختلافهم في حد الكر ونحو
اختلافهم في استئناف الماء الجديد لمسح الراس والرجلين
واختلافهم في اعتبار اقصى مدة النفاس واختلافهم في عدد
فصول الاذان والاقامة وغير ذلك في سائر ابواب الفقه
حتى ان بابا منه لا يسلم الا وجدت العلماء من الطائفة مختلفة
في مسائل منه او مسئلة متفاوتة الفتاوى وقد ذكرت ما ورد
عنهم عليهم السلام من الاحاديث المختلفة التي تختص الفقه في كتابي
المعروف بالاستبصار وفي كتاب تهذيب الاحكام ما

يزيد على خمسة الف حديث وذكرت في اكثرها اختلاف الطائفة
في العمل بها وذلك اشهر من ان يخفى حتى انك لو تاملت
اختلافهم في هذه الاحكام وجدته يزيد على اختلاف ابي حنيفة
والشافعي ومالك ووجدتهم مع هذا الاختلاف العظيم لم يقطع
احد منهم موالاة صاحبه ولم ينته الى تضليله وتفسيقه والبراءة
من مخالفه فلولا ان العمل بهذه الاخبار كان جائزا لما جاز ذلك
وكان يكون من عمل بخبر عنده انه صحيح يكون مخالفه مخطئا مرتكبا
للقبيح يستحق الفسق بذلك وتركهم ذلك والعدول عنه دليل
على جواز العمل بما عملوا به من الاخبار فان تجاسر متجاسر الى
ان يقول كل مسئلة مما اختلفوا فيه عليه دليل قاطع ومن خالفه
مخطئ فاسق يلزم ان يفسق الطائفة باجمعها ويضلل
الشيوخ المتقدمين كلهم فانه لا يمكنه ان يدعي على احد
موافقته في جميع احكام الشرع ومن بلغ الى هذا الحد لا
يحسن مكالمته ويجب التغافل عنه بالسكوت فان امتنع
من تفسيقهم وتضليلهم فلا يمكنه الا ان العمل بما عملوا به كان
جائزا خاصة وعلى اصولنا ان كل خطأ قبيح كبير فلا يمكن ان
يقال ان خطأهم كان صغيرا محبطا على ما ذهب اليه المعتزلة

فلاجل

فلاجل ذلك لم يقطعوا الموالاة وتركوا التفسيق فيه
والتضليل فان قال قائل ما انكرتم ان في هذا الاعتبار ان يدل على
انهم عملوا اخذين بالعمل بهذه الاخبار وانه قد عفي عنهم
وذلك لا يدل على صوابهم لانه لا يمتنع ان يكون من خالف
الدليل منهم اخطأ واثم واستحق العقاب الا انه عفي له
من خطائه واسقط عنه ما استحقه قيل والجواب عن
ذلك من وجهين احدهما فرضنا بما اخترناه من مذهب
هو هذا اولى لان من عمل بهذه الاخبار لا يكون فاسقا مستحقا للعقاب
فاذا سلم لنا ذلك ثبت لنا ما هو الغرض المقصود والثاني
ان ذلك لا يجوز لانه لو كان قد عفي لهم عن العمل بذلك مع انه
قبيح يستحق به العقاب واسقط عقابهم لكانوا مغرين بالقبيح و
ذلك لا يجوز لانهم اذا عملوا بهذه الاخبار لا يستحقون العقاب
لم يصرفهم عن العمل بها صارف فلو كان فيها ما هو قبيح العمل به
لما جاز ذلك على حال فان قيل لو كانت هذه الطريقة
دالة على جواز العمل بما اختلف من الاخبار المتعلقة بالشرع
من حيث لم ينكر بعضهم على بعض ولم يفسق بعضهم بعضا ينبغي
ان يكون دالة على صوابهم فيما طريقه العلم فانهم قد اختلفوا

في الجبر والتشبيه والتجسيم والصورة وغير ذلك واختلفوا في
اعيان الائمة ولم نرهم قطعوا الموالاة ولا انكروا على من خالفهم
وذلك يبطل ما اعتمدتموه بهم قبل جميع ما عددتموه من الاختلاف
الواقع بين الطائفة فان التكفير واقع فيه من الطائفة والتفسيق
حاصل فيه وربما تجاوزوا ذلك الى التكفير وذلك اشهر
من ان يخفى حتى ان كثيرا منهم جعل ذلك طعنا على رواية من
خالفه في المذاهب التي ذكرت في السؤال وصنفوا في ذلك
كتبا وصدر عن الائمة عم ايضا نحو انكارهم على من يقول با
لتجسيم والتشبيه والصورة والعلوم وغير ذلك وكذلك
من خالف في اعيان الائمة عم لانهم جعلوا ما يختص الفطحية و
الواقفية والناووسية وغيرهم من الفرق المختلفة برواية لا
يقبلونها ولا يلتفتون اليه فلو كان اختلافهم في العمل باخبار
الاحاد يجري مجرى اختلافهم في المذاهب التي اشرنا اليها
لوجب ان يجروا فيه ذلك المجرى ومن نظر في الكتب وسبر
احوال الطائفة واقاويلها وجد الامر بخلاف ذلك وهذه
ايضا طريقة معتمدة في هذا الباب ومما يدل ايضا على صحة
ما ذهبنا اليه انا وجدنا الطائفة ميزت الرجال الناقلة لهذه الاخبار

ووثقت الثقات منهم وضعفت الضعفاء وفرقوا بين من يعتمد حديثه
وروايته ومن لا يعتمد خبره ومدحوا الممدوح منهم وذموا المذموم
وقالوا فلان متهم في حديثه وفلان كذاب وفلان مخلط وفلان
مخالف في المذهب والاعتقاد وفلان واقفي وفلان فطحي وغير ذلك
من الطعون التي ذكروها وصنفوا في ذلك الكتب واستثنوا الرجال
من جملة ما رووه من التصانيف في فهارسهم حتى ان واحدا منهم اذا
انكر حديثا نظر في اسناده وضعفه برواته هذه عادتهم على قديم الوقت
وحديثه لا تنخرم فلولا ان العمل بما يسلم من الطعن ويرويه من هو موثوق
به جائز لما كان بينه وبين غيره فرق وكان يكون خبره مطرحا مثل خبر غيره
فلا يكون فائدة لشروعهم فيما شرعوا فيه من التضعيف والتوثيق وترجيح الاخبار
بعضها على بعض وفي ثبوت ذلك دليل على صحة ما اخترناه

فذكر

القرائن التي تدل على صحة اخبار الاحاد او على بطلانها وما يرجح به الاخبار
بعضها على بعض وحكم المراسيل والقرائن التي تدل على صحة متضمن الاخبار
التي لا توجب العلم اشياء منها ان تكون موافقة لادلة العقل وما اقتضاه
لان الاشياء في العقل اذا كانت اما على الحظر او الاباحة على مذهب
قوم او الوقف على ما نذهب اليه فمتى ورد الخبر متضمنا للاباحة ولا
يكون هناك ما يدل على العمل بخلافه وجب ان يكون ذلك دليلا على صحة

متضمنه عند من اخبار ذلك واما على مذهبنا الذي نختاره في الوقف فمتى
ورد الخبر موافقا لذلك وتضمن وجوب التوقف وكان في ذلك دليلا ايضا
على صحة متضمنه الا ان يدل دليل على العمل باحدهما فيترك الخبر والاصل
ومتى كان الخبر منافيا للحظر ولم يكن هناك دليل يدل على الاباحة فينبغي
ايضا المصير اليه ولا يجوز العمل بخلافه الا ان يدل دليل يوجب العمل
بخلافه لان هذا حكم مستفاد بالعقل ولا ينبغي ان يقطع على خطر ما تضمنه
ذلك الخبر لانه خبر واحد لا يوجب العلم فيقطع به ولا يكون هناك دليل شرعي
يدل على خلافه وجب الانتقال اليه والعمل وترك ما اقتضاه الاصل لان
هذا فائدة العمل بالاخبار الاحاد ولا ينبغي ان يقطع على متضمنه لما قدمناه
من وروده موردا لا يوجب العلم ومنها ان يكون الخبر مطابقا لنص الكتاب
اما خصوصه او عمومه او دليله او فحواه فان جميع ذلك دليل على صحة متضمنه
الا ان يدل دليل يوجب العلم يقترن بذلك الخبر يدل على جواز تخصيص
العموم به او ترك دليل الخطاب فيجب المصير اليه وانما قلنا ذلك لما
نبينه فيما بعد من المنع من جواز تخصيص العموم باخبار الاحاد ان شاء الله
ومنها ان يكون الخبر موافقا للسنة المقطوع بها من جهة التواتر فان ما تضمنه
الخبر الواحد اذا وافقه مقطوع على صحته ايضا جاز العمل به وان لم يكن
ذلك دليلا على صحة نفس الخبر لجواز ان يكون موافقا لما اجمعت الفرقة

ولا هو موجب للعمل فيعمل به وان كان الخبر متضمنا للاباحة صح

الحجة

المحقة عليه فانه متى كان كذلك دل ايضا على صحة متضمنه ولا يمكننا ايضا
ان نجعل اجماعهم دليلا على صحة نفس الخبر لانهم يجوز ان يكونوا اجمعوا على
ذلك عن دليل غير هذا الخبر او خبر غير هذا الخبر ولم ينقلوه ولم استغناء
باجماعهم على العمل به ولا يدل ذلك على صحة نفس هذا الخبر فهذه القرائن
كلها تدل على صحة متضمن اخبار الاحاد ولا تدل على صحتها انفسها لما بيناه
من جواز ان يكون مصنوعة وان وافقت هذه الادلة فمتى تجرد الخبر عن واحد
من هذه القرائن كان خبر واحد محضا ثم ينظر فيه فان كان ما تضمنه هذا
الخبر هناك ما يدل على العمل بخلافه ولا يعرف فتوى الطائفة فيه نظر فان
كان هناك خبر آخر معارضه مما يجري مجراه وجب ترجيح احدهما على الآخر وسنبين
بعد ما ترجح به الاخبار بعضها على بعض وان لم يكن هناك خبر آخر يخالفه
وجب العمل به لان ذلك دليل اجماع فيهم على نقله واذا اجمعوا على نقله وليس
هناك دليل على العمل بخلافه فينبغي ان يكون العمل به مقطوعا عليه وكذلك
ان وجد هناك فتاوى مختلفة من الطائفة وليس القول المخالف له
مستندا الى خبر آخر ولا الى دليل يوجب اطراح القول الآخر والعمل بالقول
الموافق لهذا الخبر لان ذلك القول لا بد ان يكون عليه دليل فاذا
لم يكن هناك دليل على صحته ولسنا نقول بالاجتهاد والقياس نسبة ذلك
القول اليه ولا الى هناك خبر آخر يضاف اليه ان يكون ذلك القول

مطرحا وجب العمل بهذا الخبر والاخذ بالقول الذي يوافقه واما القرائن
التي تدل على العمل بخلاف ما تضمنه الخبر الواحد فهو ان يكون هناك
دليل مقطوع به من كتاب او سنة مقطوع بها او اجماع من الفرقة المحقة على
العمل بخلاف متضمنه فان جميع ذلك يوجب ترك العمل به وانما قلنا ذلك
لان هذه الادلة توجب العلم وخبر الواحد لا يوجب العلم وانما يقتضي
غالب الظن والظن لا يقابل العلم وايضا فقد روي عنهم عليهم السلام انهم
قالوا اذا جاءكم عنا حديثان فاعرضوهما على كتاب الله وسنة رسوله
فان وافقهما فخذوا به وما لم يوافقهما فردوه الينا فلاجل ذلك رددنا
هذا الخبر ولا يجب على هذا ان نقطع على بطلانه في نفسه لانه لا يمتنع ان
يكون الخبر في نفسه صحيحا وله وجه من التاويل لا نقف عليه او خرج على سبب
خفي علينا الحال فيه او تناوله شخصا بعينه او خرج مخرج التقية وغير ذلك
من الوجوه فلا يمكن ان نقطع على كذبه وانما يجب الامتناع من العمل به
حسب ما قدمناه فاما الاخبار اذا تعارضت وتقابلت فانه يحتاج في
العمل ببعضها الى ترجيح والترجيح يكون باشياء منها ان يكون احد الخبرين
موافقا للكتاب او السنة المقطوع بها والاخر مخالفا لهما فانه يجب العمل
بما خالفهما وكذلك ان وافق احدهما اجماع الفرقة المحقة والاخر يخالفه
فان لم يمكن مع احد الخبرين شيء من ذلك كانت فتيا الطائفة مختلفة

نظر في حال رواتهما فما كان راويه عدلا وجب العمل به وترك
العمل بما لم يروه العدل وسنبين القول في العدالة المراعاة في
هذا الباب فان كان رواتهما جميعا عدلين نظر في اكثرهما رواة
عمل به وترك العمل بقليل الرواة فان كان رواتهما متساويين في
العدد والعدالة عمل بابعدهما من قول العامة وترك العمل بما يوافقهم
وان كان الخبران وان كان موافقين للعامة او مخالفين لهم جميعا
نظر في حالهما فان كان متى عمل باحد الخبرين امكن العمل بالخبر الاخر
على وجه من الوجوه وضرب من التاويل واذا عمل بالخبر الاخر لا يمكن
العمل بهذا الخبر وجب العمل بالخبر الذي يمكن مع العمل به العمل بالخبر الاخر
لان الخبرين جميعا منقولان مجمع على نقلهما وليس هناك قرينة تدل
على صحة احدهما على الاخر فينبغي ان يعمل بهما اذا امكن ولا يعمل بالخبر
الذي اذا عمل به وجب اطراح العمل بالاخر وان لم يمكن العمل بهما جميعا
لتضادهما وما فيهما وامكن حمل كل واحد منهما على ما يوافق الخبر الاخر
على وجه كان الانسان مخيرا في العمل بايهما شاء واما العدالة المراعاة
في ترجيح احد الخبرين على الاخر فهو ان يكون الراوي معتقدا للحق مستبصرا
ثقة في دينه متحرجا من الكذب غير متهم فيما يرويه فاما اذا كان مخالفا
في الاعتقاد لاصل المذهب وروى مع ذلك عن الائمة عليهم السلام نظر

فيما يرويه فان كان هناك من طرق الموثوق بهم ما يخالفه وجب
اطراح خبره وان لم يكن ويكون هناك ما يوافقه وجب العمل به وان لم
يكن هناك من الفرقة المحقة خبر يوافق ذلك ولا يخالفه ولا يعرف
لهم قول فيه وجب ايضا العمل به لما روي عن الصادق عليه السلام انه قال اذا
نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما رووه
عن علي عليه السلام فاعملوا به ولاجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه
حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني
وغيرهم من العامة عن ائمتنا عليهم السلام فيما لم ينكروه ولم يكن عندهم
خلافه واما اذا كان الراوي من فرق الشيعة مثل الفطحية والواقفة و
الناووسية وغيرهم نظر فيما يرويه فان كان هناك قرينة تعضده
او خبر آخر من جهة الموثوقين بهم وجب العمل به وان كان هناك خبر
آخر يخالفه من طريق الموثوقين وجب اطراح ما اختصوا بروايته و
العمل بما رواه الثقة وان كان ما رووه ليس هناك ما يخالفه ولا يعرف
من الطائفة العمل بخلافه وجب ايضا العمل به اذا كان متحرجا في
روايته موثوقا به في امانته وان كان مخطئا في اصل الاعتقاد فلاجل
ما قلناه عملت الطائفة باخبار الفطحية مثل عبد الله بن بكير وغيره و
اخبار الواقفة مثل سماعة بن مهران وعلي بن ابي حمزة وعثمن بن عيسى

ومن بعد هؤلاء ما رواه بنو فضال وبنو سماعة والطاطريون
وغيرهم فيما لم يكن عندهم فيه خلافه فاما ما يرويه الغلاة و
المتهمون والمضعفون وغير هؤلاء فما يختص الغلاة بروايته فان
كانوا ممن عرف لهم حال استقامة وحال غلو عمل بما رووه في حال
الاستقامة وترك ما رووه في حال خطائهم ولاجل ذلك
عملت الطائفة بما رواه ابو الخطاب محمد بن ابي زينب في حال
استقامته وتركوا ما رواه في حال تخليطه وكذلك القول في
احمد بن هلال العبرتائي وابن ابي عذافر وغير هؤلاء فاما ما يروونه
في حال تخليطهم فلا يجوز العمل به على كل حال وكذلك القول فيما يرويه
المتهمون والمضعفون ان كان هناك ما يعضد روايتهم ويدل على
صحتها وجب العمل به وان لم يكن ما يشهد لروايتهم بالصحة وجب
التوقف في اخبارهم فلاجل ذلك توقف المشايخ عن اخبار كثيرة
هذه صورتها ولم يرووها واستثنوها في فهارستهم من جملة ما
يروونه من التصنيفات فاما من كان مخطئا في بعض الافعال
او فاسقا بافعال الجوارح وكان ثقة في روايته متحرزا فيها فان ذلك
لا يوجب رد خبره ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة في الرواية
حاصلة فيه وانما الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته

وليس بمانع من قبول خبره ولاجل ذلك قبلت الطائفة اخبار
جماعة هذه صفتهم فاما ترجيح احد الخبرين على الاخر من
حيث ان احدهما يقتضي الحظر والاخر الاباحة والاخذ بما يقتضي الحظر
اولى او الاباحة فلا يمكن الاعتماد عليه على ما يذهب اليه في الوقف
لان الحظر والاباحة جميعا عندنا مستفادان بالشرع فلا ترجيح
بذلك وينبغي لنا التوقف فيهما جميعا ويكون الانسان فيهما مخيرا
في العمل بايهما شاء واذا كان احد الراويين يروي الخبر بلفظه والاخر
بمعناه ينظر في حال الذي يرويه بالمعنى فان كان ضابطا عارفا
بذلك فلا ترجيح لاحدهما على الاخر لانه قد ابيح له الرواية بالمعنى
واللفظ معا فايهما كان اسهل عليه رواه وان كان الذي يروي
الخبر بالمعنى لا يكون ضابطا للمعنى اذ يجوز ان يكون غالطا فيه
ينبغي ان يوخذ بخبر من رواه على اللفظ واذا كان احد الراويين
اعلم وافقه واضبط من الاخر فينبغي ان يقدم خبره على خبر الاخر
ويرجح عليه ولاجل ذلك قدمت الطائفة ما يرويه زرارة ومحمد بن مسلم
وبريد وابو بصير والفضيل بن يسار ونظراؤهم من الحفاظ والضابطين
على رواية من ليس له تلك الحال ومتى كان احد الراويين يسقط
في روايته والاخر لم يلحقه غفلة ونسيان في بعض الاوقات فينبغي

ان

ان يرجح خبر الضابط المتيقظ على خبر صاحب لانه لا يؤمن
ان يكون قد سها او دخل عليه شبهة او غلط في روايته وان
كان عدلا لم يتعمد ذلك وذلك لا ينافي العدالة على حال واذا
كان احد الراويين يروي سماعا او قراءة والاخر يرويه اجازة
فينبغي ان يقدم رواية السامع على رواية المستجيز بالاجازة
اللهم الا ان يروي المستجيز باجازته اصلا معروفا او مصنفا
مشهورا فيسقط الترجيح واذا كان احد الراويين
يذكر جميع ما يرويه ويقول انه سمعه وهو ذاكر لسماعه والاخر
يرويه من كتابه نظر في حال الراوي من كتابه فان ذكر ان جميع
ما في كتابه سماعه فلا ترجيح لرواية غيره على روايته لانه ذكر على
الجملة انه سمع جميع ما في دفتره وان لم تفاصيله وان لم
يذكر انه سمع جميع ما في دفتره وان وجده بخطه او وجد سماعه
عليه في حواشيه بغير خطه فلا يجوز له ان يرويه ويرجح
خبر غيره عليه واذا كان احد الراويين معروفا والاخر
مجهولا قدم خبر المعروف على خبر المجهول لانه لا يؤمن ان يكون
المجهول على صفة لا يجوز معها قبول خبره واذا كان احد
الراويين مصرحا والاخر مدلسا فليس ذلك مما يرجح به خبر

لان الله ليس ان يذكره باسم او صفة غريبة او نسبة الى قبيلة او صناعة هو بغير ذلك معروف فكل لا يوجب ترك خبره واذا كان احد الراويين مسند والآخر مرسل نظر في حال المرسل فان كان ممن يعلم انه لا يرسل الا عن ثقة موثوق فلا ترجيح لخبر غيره على خبره ولاجل ذلك سوت الطائفة بين ما يرويه محمد بن ابي عمير وصفوان بن يحيى واحمد بن محمد بن ابي نصر وغيرهم من الثقات الذين عرفوا بانهم لا يروون ولا يرسلون الا ممن يوثق به وبين ما اسنده غيرهم ولذلك عملوا بمرسلهم اذا انفرد عن رواية غيرهم فاما اذا لم يكن كذلك ويكون ممن يرسل عن ثقة وعن غير ثقة فانه يقدم خبر غيره عليه واذا انفرد وجب التوقف في خبره الى ان يدل دليل على وجوب العمل به فاما اذا انفردت المراسيل فيجوز العمل بها على الشرط الذي ذكرناه ودليلنا على ذلك الادلة التي قدمناها على جواز العمل باخبار الآحاد فان الطائفة كما عملت بالمسانيد عملت بالمراسيل فما يطعن في واحد منهما يطعن في الآخر وما اجاز احدهما اجاز الآخر فلا فرق بينهما على حال واذا كان احدى الروايتين ازيد من الرواية الاخرى كان العمل بالرواية التي الزائدة اولى لان تلك في حكم خبر آخر مضاف الى المزيد عليه فاذا كان احدى الروايتين

مزيد

عمل الطائفة باجمعها فذلك خارج عن الترجيح بل هو دليل قاطع على صحته وابطال الآخر فان كان مع احد الخبرين عمل اكثر الطائفة فينبغي ان يرجح على الخبر الآخر الذي عمل به قليل منهم واذا كان خبر احد المرسلين منافيا للحظر والآخر منافيا للاباحة فعلى مذهبنا الذي اخترناه في الوقف يقتضي الوقف فيهما لان الحكمين جميعا مستفادان شرعا وليس احدهما بالعمل اولى من الآخر وان قلنا انه اذا لم يكن هناك ما يرجح به احدهما على الآخر كنا مخيرين كان ذلك ايضا جائزا كما قلناه في الخبرين المسندين سواء وهذه جملة كافية في هذا الباب انتهى كلامه اعلى الله مقامه **اقول** الوجوه التي استدل بها الشيخ ره على جواز العمل بخبر الواحد جيدة وجيهة صحيحة كافية شافية ويمكن ان يستدل عليه ايضا بقوله تعالى فلولا نفر من كل فرقة منهم طائفة ليتفقهوا في الدين ولينذروا قومهم اذا رجعوا اليهم لعلهم يحذرون وجه الدلالة ان الآية دلت على ان الحذر من كل واحد من القوم عند انذار كل واحد من الطوائف مطلوب لله تعالى فدلت على جواز العمل بخبر الواحد لان العمل به لو كان غير جائز لم يكن الحذر مطلوبا لله عند الانذار كل واحد من القوم فان قيل كون الحذر مطلوبا لله عند الانذار لا

يصلح ان يكون دليلا على المدعى لكونه اخص منه فان الانذار
هو التخويف والجزاء اعم منه قلت الانذار هو الابلاغ على ما فسره
جماعة من اهل اللغة وان سلمنا كونه بمعنى التخويف فلا ريب انه
يشمل الوجوب والحرام لانهما لا يكونان عن التخويف بل يشمل السنة
والمكروه ايضا فان في ترك السنة وفعل المكروه خوف الحرمان
من الثواب العظيم والاجر الجسيم ويؤيدها قوله تعالى يريد الله بكم
اليسر ولا يريد بكم العسر وقوله تعالى وما جعل عليكم في الدين من حرج
فان وجوب العمل بالاخبار المتواترة دون خبر الواحد عسر لا يسر
فيه وحرج لا سعة فيه بل تكليف اهل البلاد البعيدة عن بلد النبي
صلى الله عليه وآله والائمة عليهم السلم واهل زمن غيبة الامام بالعمل بالمتواتر
وحده تكليف بالحرج وبما لا يطاق وهذا امر ظاهر لا يخفى على الخبير البصير
ويمكن ايضا ان يستدل على جواز العمل بخبر الواحد بالاخبار الكثيرة
الدالة على العمل بخبر الواحد وهي من جهة اللفظ ليست متواترة ولكنها
من جهة المعنى متواترة ومن الروايات الدالة على جواز العمل بخبر الآحاد
هذه الاحاديث روي عن النبي صلى الله مسندا انه قال من حفظ
على امتي اربعين حديثا مما يحتاجون اليه في امر دينهم بعثه الله عز
وجل يوم القيمة فقيها عالما هذا الحديث اشتهر بين العامة والخاصة

حتى قيل انه متواتر ووجه دلالته على المدعى ظاهر وروي ايضا عنه صلى الله
عليه وآله انه قال رحم الله امرء سمع مقالتي فوعاها فاداها كما سمعها
فرب حامل فقه ليس بفقيه ورب حامل فقه الى من هو افقه منه ووجه
الدلالة في هذا الحديث ايضا ظاهر وروى محمد بن يعقوب الكليني
بسنده عن معوية بن عمار قال قلت لابي عبد الله عليه السلم رجل راوية
لحديثكم يبث ذلك في الناس ويشدده في قلوبهم وقلوب شيعتكم
ولعل عابدا من شيعتكم ليست له هذه الرواية ايهما افضل قال الراوية
لحديثنا يشد به قلوب شيعتنا افضل من الف عابد وروي فيه
ايضا بسنده عن ابي بصير قال سمعت ابا عبد الله عليه السلم يقول من
علم خيرا فله مثل اجر من عمل به قلت فان علمه غيره يجري ذلك له
قال ان علمه الناس كلهم جرى له قلت فان مات قال وان مات
وروي فيه ايضا بسنده عن ابي جعفر عليه السلم قال من علم باب هدى
فله مثل اجر من عمل به ولا ينقص اولئك من اجورهم شيئا الى آخر
الحديث وروي فيه ايضا ما هذا لفظه اوحى الله الى داود ان
ابغض عبيدي الي الجاهل المستخف بحق اهل العلم التارك
للاقتداء بهم ونقل فيه ايضا بسنده عن المفضل بن عمر قال قال
ابو عبد الله عليه السلم اكتب وبث علمك في اخوانك فان مت

فاورث كتبك بنيك فانه ياتي على الناس زمان هرج لا يانسون
فيه الا بكتبهم ونقل فيه ايضا في باب اختلاف الحديث بسنده
عن المعلى بن خنيس قال قلت لابي عبد الله عليه السلم اذا جاء حديث
عن اولكم وحديث عن آخركم بايهما ناخذ فقال خذوا به حتى يبلغكم
عن الحي فان بلغكم عن الحي فخذوا بقوله ثم قال ابو عبد الله عليه السلم
انا والله لا ندخلكم الا فيما يسعكم وفي حديث آخر خذوا بالاحدث
ونقل فيه بسنده عن هشام بن سالم من سمع شيئا من الثواب على
شيء فصنعه كان له وان لم يكن على ما بلغه ونقل فيه ايضا بسنده
عن محمد بن مروان قال سمعت ابا جعفر عليه السلم يقول من بلغه
ثواب من الله على عمل ففعل ذلك العمل التماس ذلك الثواب
اوتيه وان لم يكن الحديث كما بلغه وروى في الكافي باسناده
عن عمر بن حنظلة قال سالت ابا عبد الله عليه السلم عن رجلين
من اصحابنا بينهما منازعة في دين او ميراث فتحاكما الى السلطان
والى القضاة ايحل ذلك قال من تحاكم اليهم في حق او باطل فانما
يحاكم الى الطاغوت وما يحكم له فانما ياخذ سحتا وان كان حقا
ثابتا له لانه اخذه بحكم الطاغوت وقد امر الله ان يكفر به قال الله
عز وجل يريدون ان يتحاكموا الى الطاغوت وقد امروا ان يكفروا

به قلت فكيف يصنعان قال ينظران من كان منكم ممن قد روى
حديثنا ونظر في حلالنا وحرامنا وعرف احكامنا فليرضوا به
حكما فاني قد جعلته عليكم حاكما فاذا حكم بحكمنا فلم يقبله منه فانما
استخف بحكم الله وعلينا رد والراد علينا الراد على الله وهو على
حد الشرك بالله قلت فان كان كل واحد اختار رجلا من
اصحابنا فرضيا ان يكونا الناظرين في حقهما واختلفا فيما حكما وكلا
هما اختلفا في حديثكم قال الحكم ما حكم به اعدلهما وافقههما واصدقهما
في الحديث واورعهما ولا يلتفت الى ما يحكم به الآخر قال قلت
فانهما عدلان مرضيان عند اصحابنا لا يفضل احد منهما على
صاحبه قال فقال ينظر الى ما كان من روايتهم عنا في ذلك الذي
حكما به المجمع عليه من اصحابك فيؤخذ به من حكمنا ويترك الشاذ الذي
ليس بمشهور عند اصحابك فان المجمع عليه لا ريب فيه وانما الامور ثلثة
امر بين رشده فيتبع وامر بين غيه فيجتنب وامر مشكل يرد علمه الى
الله والى رسوله قال رسول الله صلى الله عليه وآله حلال بين
وحرام بين وشبهات بين ذلك فمن ترك الشبهات نجا من المحرمات و
من اخذ بالشبهات ارتكب المحرمات وهلك من حيث لا يعلم قلت
فان كان الخبران عنكم مشهورين قد رواهما الثقات عنكم قال ينظر

فما وافق حكمه حكم الكتاب والسنة وخالف العامة فليؤخذ به و
يترك ما خالف حكمه حكم الكتاب والسنة ووافق العامة قلت
جعلت فداك فان وافقهما الخبران جميعا قال ينظر الى ما هم اليه
اميل حكامهم وقضاتهم فيترك ويؤخذ بالآخر قلت فان وافق
حكامهم الخبرين جميعا قال اذا كان ذلك فارجه حتى تلقى امامك فان
الوقوف عند الشبهات خير من الاقتحام في الهلكات وفي الكافي
ايضا عن ابن ابرهيم عن ابيه عن عثمن بن عيسى والحسن بن عيسى
والحسن بن محبوب جميعا عن سماعة عن ابي عبد الله ع قال سألته
عن رجل اختلف عليه رجلان من اهل دينه في امر كلاهما يرويه
احدهما يامر باخذه والآخر ينهاه عنه كيف يصنع قال يرجئه
حتى يلقى من يخبره فهو في سعة حتى يلقاه وفي رواية اخرى بايهما اخذت
من باب التسليم وسعك ومنها ما في كتاب الاحتجاج للطبرسي
في بحث احتجاج ابي عبد الله عليه السلم روى الحارث بن المغيرة
عن ابي عبد الله عليه السلم قال اذا سمعت من اصحابك الحديث وكلهم
ثقة فموسع عليك حتى ترى القائم عليه السلم فترد اليه وروى عن
سماعة بن مهران قال سألت ابا عبد الله عليه السلم قال قلت
يرد علينا حديثان واحد يامرنا بالاخذ به والآخر ينهانا عنه

قال لا تعمل بواحد منهما حتى تأتي صاحبك فتسأله عنه قال قلت
لا بد ان يعمل باحدهما قال خذ بما فيه خلاف العامة وروى عن الحسن
بن الجهم عن الرضا عليه السلم قال قلت للرضا عليه السلم تجيئنا الاحاديث
عنكم مختلفة قال ما جاءك عنا فاعرضه على كتاب الله عز وجل و
احاديثنا فان كان يشبههما فهو منا وان لم يكن يشبههما فليس
منا قلت يجيئنا الرجلان وكلاهما ثقة بحديثين مختلفين فلم نعلم
ايهما الحق قال اذا لم تعلم فموسع عليك بايهما اخذت وفي كتاب
الاحتجاج في جواب مكاتبة محمد بن عبد الله الحميري رحمه الله الى
صاحب الزمان عليه السلم سألني بعض الفقهاء عن المصلي اذا قام
من التشهد الاول الى الركعة الثالثة هل يجب عليه ان يكبر فان بعض
اصحابنا قال لا يجب عليه تكبيرة ويجزيه ان يقول بحول الله وقوته اقوم
واقعد وفي الجواب عن ذلك حديثان اما احدهما فانه اذا انتقل من
حالة الى اخرى فعليه التكبير واما الحديث الآخر فانه روى اذا رفع رأسه
من السجدة الثانية وكبر وجلس ثم قام فليس عليه في القيام بعد
القعود تكبير وكذلك التشهد الاول يجري هذا المجرى وبايهما اخذت من
باب التسليم كان صوابا وفيه ايضا ان علي بن مهزيار قال قرأت
في كتاب لعبد الله بن محمد الى ابي الحسن عليه السلم اختلف اصحابنا في

روايتهم عن ابي عبد الله عليه السلام في ركعتي الفجر في السفر فروى بعضهم ان
في المحمل وروى بعضهم ان لا تصليهما الا على الارض فاعلمني كيف
تصنع انت لاقتدي بك في ذلك فوقع عليه السلام موسع عليك باية
عملت وروى شيخ الطائفة في التهذيب بسنده عن عبد الملك بن
اعين قال حج جماعة من اصحابنا فلما وافوا المدينة دخلوا على ابي جعفر
عليه السلام فقالوا ان زرارة امرنا ان نهل بالحج اذا احرمنا فقال لهم تمتعوا
فلما خرجوا من عنده دخلت عليه فقلت له جعلت فداك والله
لئن لم تخبرهم بما اخبرت به زرارة ليأتين الكوفة وليصبحن بها كذابا
قال ردهم علي قال فدخلوا عليه فقال صدق زرارة ثم قال اما والله
لا يسمع هذا بعد اليوم احد مني وروى بسنده عن اسمعيل الجعفي قال
خرجت انا وميسر واناس من اصحابنا فقال لنا زرارة لبوا بالحج فدخلنا
على ابي جعفر عليه السلام فقلنا اصلحك الله انا نريد الحج ونحن قوم صرورة او
كلنا صرورة فكيف نصنع فقال لبوا بالعمرة فلما خرجنا قدم عبد الملك
بن اعين فقلت له الا تعجب من زرارة قال لبوا بالحج وان ابا جعفر عليه السلام
قال لنا لبوا بالعمرة فدخل عليه عبد الملك بن اعين فقال له ان اناسا من
مواليك امرهم زرارة ان يلبوا بالحج عنك وانهم دخلوا عليك فامرتهم
ان يلبوا بالعمرة فقال ابو جعفر عليه السلام يريد كل انسان منهم ان

يسمع

يسمع على حدة اعدهم علي فدخلنا فقال لبوا بالحج فان رسول الله صلى الله
عليه واله لبى بالحج وفي كتاب عيون اخبار الرضا عليه السلام لشيخنا الصدوق
عليه الرحمة حدثنا ابي ومحمد بن الحسن بن احمد بن الوليد رضي الله عنهما قالا
حدثنا سعد بن عبد الله قال حدثني محمد بن عبد الله المسمعي قال حدثني محمد بن
الحسن الميثمي انه سئل الرضا عليه السلام يوما وقد اجتمع عنده قوم من اصحابه وقد
كانوا يتنازعون في الحديثين المختلفين عن رسول الله صلى الله عليه وآله
في الشيء الواحد فقال عليه السلام ما ورد فاتبعوا ما وافق الكتاب وما لم يكن
في الكتاب فاعرضوه على سنن رسول الله صلى الله عليه وآله فاتبعوا
ما وافق نهي النبي صلى الله عليه وامره وما كان في السنة نهي اعافة او كراهة ثم كان
الخبر الاخر خلافه فذلك رخصة فيما عافه رسول الله صلى الله عليه وآله
وكرهه ولم يحرمه فذلك الذي يسع الاخذ بهما جميعا او بايهما شئت وسعك
الاختيار من باب التسليم والاتباع والرد الى رسول الله صلى الله عليه
واله وما لم تجدوه في شيء من هذه الوجوه فردوه الينا علمه فنحن اولى
بذلك ولا تقولوا فيه بارائكم وعليكم بالكف والتثبت والوقوف وانتم
طالبون باحثون حتى ياتيكم البيان من عندنا قال مصنف هذا الكتاب
كان شيخنا محمد بن الحسن بن احمد بن الوليد رضي الله عنه سيء الراي
في محمد بن عبد الله المسمعي راوي هذا الحديث وانما اخرجت هذا

الخبر في هذا الكتاب لانه كان في كتاب الرحمة وقد قرأته عليه فلم ينكره
ورواه الى هذا البعض من الحديث المذكور في عيون اخبار الرضا وانما
اقتصرنا عليه لكونه موضع الحاجة وفيه ايضا مسندا عن علي بن اسباط
قال قلت للرضا عليه السلم يحدث الامر لا اجد بدا من معرفته وليس في
البلد الذي انا فيه احد استفتيه من مواليك قال فقال ائت فقيه البلد
اذا كان ذلك فاستفته في امرك فاذا افتاك بشيء فخذ بخلافه فان
الحق فيه بخلافه وفي كتاب القضاء من التهذيب ايضا روى مثله عن علي
اسباط وفي عوالي اللئالي لمحمد بن علي بن ابرهيم بن ابي جمهور الاحسائي
روى العلامة مرفوعا الى زرارة بن اعين قال سألت الباقر عليه السلم فقلت
جعلت فداك يأتي عنكم الخبران او الحديثان المتعارضان فبايهما
اخذ فقال عليه السلم يا زرارة خذ بما اشتهر بين اصحابك ودع الشاذ
النادر فقلت يا سيدي انهما معا مشهوران مرويان مأثوران عنكم
فقال عليه السلم خذ بما يقول اعدلهما عندك واوثقهما في نفسك فقلت
انهما معا عدلان مرضيان موثقان فقال انظر الى ما وافق منهما
مذهب العامة فاتركه وخذ بما خالفهم فان الحق فيما خالفهم فقلت ربما
كانا موافقين لهم او مخالفين فكيف اصنع فقال اذن فخذ بما فيه الحائطة
لدينك واترك ما خالف الاحتياط فقلت انهما معا موافقان للاحتياط

او مخالفان له فكيف اصنع فقال عليه السلم اذن فتخير احدهما فتأخذ به
وتدع الآخر وفي رواية انه عليه السلم قال اذن فارجه حتى تلقى امامك
فتسأله انتهى نقل عن الرسالة التي صنفها الشيخ قطب الدين الراوندي
قدس سره في بيان احوال احاديث اصحابنا اخبرنا الشيخان محمد
وعلي ابنا علي بن عبد الصمد عن ابيهما عن ابي البركات علي بن الحسين الحسيني
عن ابي جعفر بن بابويه اخبرنا ابي اخبرنا سعد بن عبد الله عن ايوب
بن نوح عن محمد بن ابي عمير عن عبد الرحمن بن ابي عبد الله قال
الصادق عليه السلم اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فاعرضوهما
على كتاب الله فذروه فان لم تجدوهما في كتاب الله فاعرضوهما
على اخبار العامة فما وافق اخبارهم فذروه وما خالف اخبارهم فخذوه
وعن ابن بابويه اخبرنا محمد بن الحسن اخبرنا محمد بن الحسن الصفار اخبرنا
محمد بن عيسى عن رجل عن يونس بن عبد الرحمن عن الحسين بن السري
قال ابو عبد الله عليه السلم اذا ورد عليكم حديثان مختلفان فخذوا بما خالف
القوم وعن ابن بابويه اخبرنا محمد بن موسى المتوكل اخبرنا علي بن الحسين
السعدآبادي حدثنا احمد بن ابي عبد الله البرقي عن ابن فضال عن الحسن بن
الجهم قلت للعبد الصالح عليه السلم هل يسعنا فيما يرد علينا منكم الا التسليم لكم
فقال لا والله لا يسعكم الا التسليم لنا قلت فيروى عن ابي عبد الله عليه السلم شيء

ویروی عنه خلافه فبایهما نأخذ قال خذ بما خالف القوم وما وافق

القوم فاجتنبه وعن ابن بابویه اخبرنا محمد بن موسی المتوکل اخبرنا

علی بن الحسین السعدآبادی اخبرنا احمد بن ابی عبد الله البرقی عن

ابیه عن محمد بن عبد الله قلت لابی الحسن الرضا علیه السلم کیف

نصنع بالخبرین المختلفین فقال اذا ورد علیکم حدیثان مختلفان

فانظروا ما یخالف منهما العامة فخذوه وانظروا ما یوافق اخبارهم

فدعوه وذکر الشیخ الصدوق محمد بن علی بن بابویه فی کتاب

اکمال الدین وتمام النعمة حدثنا محمد بن محمد بن عصام رضی الله

عنه قال حدثنا محمد بن یعقوب الکلینی عن اسحق بن یعقوب

قال سألت فیه محمد بن عثمان العمری رضی الله عنه ان یوصل

لی کتابا قد سألت فیه عن مسایل اشکلت علی فورد بالتوقیع بخط

مولانا صاحب الزمان علیه السلم اما ما سألت عنه ارشدک الله

و وفقک الی قوله علیه السلم واما الحوادث الواقعة فارجعوا فیها الی

رواة حدیثنا فانهم حجتی علیکم وانا حجة الله علیهم وفی کتاب الرجال

لعمدة القدماء المحدثین الشیخ ابی عمرو محمد بن عمر بن عبد العزیز الکشی

وفی اختیار رئیس الطایفة من ذلک الکتاب حذیفة بن منصور عن

ابی عبد الله علیه السلم قال اعرفوا منازل الرجال منا علی قدر روایاتهم

عن

عنا ابو علی محمد بن احمد بن حماد المروزی المحمودی یرفعه قال قال

الصادق علیه السلم منازل شیعتنا بقدر ما یحسنون من روایاتهم عنا

فانا لا نعد الفقیه منهم فقیها حتی یکون محدثا فقیل له او یکون

المؤمن محدثا قال یکون مفهما والمفهم المحدث علی بن حنظله

عن ابی عبد الله علیه السلم قال اعرفوا منازل الناس منا علی قدر

روایاتهم عنا ابو الحسن احمد بن حاتم بن ماهویه قال کتبت الیه یعنی ابا الحسن

الثالث علیه السلم اسأله عمن اخذ معالم دینی وکتب اخوه ایضا فکتب الیهما

فهمت ما ذکرتما فاصمدا فی دینکما علی مسن فی حبنا وکل کثیر القدم فی

امرنا فانهم کافوکما ان شاء الله وفی الکافی عن علی بن حنظله قال

سمعت ابا عبد الله علیه السلم یقول اعرفوا منازل الناس منا علی قدر روایاتهم

عنا وفی کتاب الاحتجاج للشیخ العلامة الطبرسی قدس سره بسنده

عن ابی محمد العسکری علیه السلم قال الحسین بن علی علیهما السلم من کفل لنا یتیما

قطعته عنا محنتنا باستتارنا مواساة من علومنا التی سقطت الیه حتی

ارشده وهداه قال عز وجل یا ایها العبد الکریم المواسی انا اولی بالکرم منک

اجعلوا له یا ملائکتی فی الجنان بعدد کل حرف علمه الف الف قصر وضموا

الیها ما یلیق بها من سایر النعم وروی الائمة الثلث قدس الله ارواحهم

بسندهم عن داود بن الحصین عن ابی عبد الله علیه السلم فی رجلین اتفقا علی

عدلين جعلاهما بينهما عن قولهما يمضي الحكم فقال ينظر الى افقههما و
اعلمهما باحاديثنا واورعهما فينفذ حكمه ولا يلتفت الى الاخر وعن
ابي خديجة قال بعثني ابو عبد الله عليه السلم الى اصحابنا فقال قل لهم اياكم
اذا وقعت بينكم خصومة او تدارى بينكم في شيء من الاخذ والعطاء
ان تحاكموا الى احد من هؤلاء الفساق اجعلوا بينكم رجلا ممن عرف حلالنا
وحرامنا فاني قد جعلته عليكم قاضيا واياكم ان يحاكم بعضكم بعضا الى
السلطان الجائر وعن ابي خديجة قال قال لي ابو عبد الله عليه السلم اياكم
ان يحاكم بعضكم بعضا الى اهل الجور ولكن انظروا الى رجل منكم يعلم
شيئا من قضايانا فاجعلوه بينكم فاني قد جعلته قاضيا فتحاكموا اليه
وروى الامام ثقة الاسلام بسنده عن محمد بن حكيم قال قلت لابي الحسن
موسى عليه السلم جعلت فداك فقهنا في الدين واغنانا الله تعالى بكم عن
الناس حتى ان الجماعة منا ليكون في المجلس ما يسال رجل صاحبه الا
وتحضره المسئلة ويحضره جوابها فيما من الله علينا بكم الحديث وبسنده عن
سماعة بن مهران عن ابي الحسن موسى عليه السلم قال قلت اصلحك الله انا
نجتمع فنتذاكر ما عندنا فلا يرد علينا شيء الا وعندنا فيه مسطور وذلك
مما انعم الله به علينا بكم وبسنده عن عبد الله بن سنان قال قلت لابي
عبد الله عليه السلم يجيئني القوم فيسمعون مني حديثكم فاضجر ولا اقوى قال فاقرا

عليهم من اوله حديثا ومن وسطه حديثا ومن اخره حديثا وقال ابو جعفر
عليه السلم لابان بن تغلب اجلس في مسجد المدينة وافت الناس
فاني احب ان ارى في شيعتي مثلك وقال الصادق عليه السلم لسليم
بن ابي حية ائت ابان بن تغلب فانه قد سمع مني حديثا كثيرا فما روى
لك فاروه عني وقال الصادق عليه السلم لفيض بن المختار اذا اردت
حديثنا فعليك بهذا الجالس واومى بيده الى رجل من اصحابه فسالت
اصحابنا عنه فقالوا زرارة بن اعين وقال الصادق عليه السلم رحم الله زرارة
بن اعين لولا زرارة ونظراؤه لاندرست احاديث ابي عليه السلم
الا زرارة وابي بصير ليث المرادي ومحمد بن مسلم وبريد بن معوية العجلي
هؤلاء حفاظ دين الله وامناء ابي عليه السلم على حلال الله وحرامه و
وقال الصادق عليه السلم اقوام كان ابي عليه السلم ائتمنهم على حلال الله و
حرامه وكانوا عيبة علمه وكذلك اليوم هم عندي هم مستودع سري
اصحاب ابي عليه السلم حقا اذا اراد الله باهل الارض سوء صرف
بهم عنهم السوء هم نجوم شيعتي احياء وامواتا يحيون ذكر ابي عليه السلم
بهم يكشف الله كل بدعة ينفون عن هذا الدين انتحال المبطلين وتاويل
الغالين ثم بكى قال الراوي فقلت من هم فقال من هم صلوات الله
عليهم ورحمته احياء وامواتا بريد العجلي وزرارة وابو بصير ومحمد بن

مسلم و قال الصادق عليه السلم لعبد الله بن ابي يعفور حيث قال له
عليه السلم انه ليس كل ساعة القاك ولا يمكن القدوم ويجي الرجل من اصحابنا
فيسالني وليس عندي كلما يسالني قال فما يمنعك من محمد بن مسلم
الثقفي فانه قد سمع من ابي وكان عنده وجيها و قال الصادق عليه
لشعيب العقرقوفي حيث قلت له ربما احتجنا ان نسال الشيء فمن نسال
قال عليك بالاسدي يعني ابا بصير وفي كتاب الكشي بعدة اسانيد
عن الفضل بن شاذان قال حدثني عبد العزيز بن المهتدي وكان خير قمي
رايته قال سمعت الرضا عليه السلم فقلت جعلت فداك اني لا القاك
في كل وقت فعمن اخذ معالم ديني فقال خذ من يونس بن عبد الرحمن
انتهى ما اردنا نقله من الاخبار الدالة على جواز العمل بخبر الواحد ولا ريب
في تواتر هذا المعنى فان قيل السيد المرتضى حيث انكر العمل بخبر الواحد
فعلى اي شيء يعول في الفقه قلنا هو ايضا يعمل بالاخبار المروية المسطورة
في كتبنا فقد قال رحمه الله في جواب المسائل التبانيات اكثر اخبارنا في
كتبنا معلومة مقطوع على صحتها اما بالتواتر او بعلامة وامارة دلت على
صحتها و صدق رواتها فهي موجبة للعلم مقتضية للقطع وان وجدناها
مودعا في الكتب بسند مخصوص من طريق الاحاد انتهى كلامه رحمه
الله ولا يخفى بعد ما ادعاه من تواتر الاخبار المودعة في كتبنا من طرق

الاحاد في اقسام الاخبار باصطلاح المتقدمين والمتاخرين
فالخبر عند المتقدمين قسمان الصحيح والضعيف اما الصحيح فهو ما جاز
العمل به من رواية الثقات غير المتهمين بالكذب او ما يوجد في الكتب
المعتمدة المعتبرة والضعيف ما ليس كذلك والخبر باصطلاح المتاخرين
على اربعة اقسام الصحيح والحسن والموثق والضعيف ان كان جميع
سلسلة سنده اماميين ممدوحين بالتوثيق فصحيح وان كان اماميين
ممدوحين بدون التوثيق كلا او بعضا مع توثيق الباقي فحسن وان
كان كلا او بعضا غير اماميين مع توثيق الكل فموثق وان لم
يكن من الاقسام الثلثة فضعيف ثم اعلم ان الصحيح عند المتاخرين
صحيح عندي واعمل به وكذا الحسن لان من مدحه قدماء الشيعة و
نقلوا عنه ولم يذموه يحصل لنا الوثوق به وان لم يمدحوه بالتوثيق
ولكن عند التعارض تقدم على روايته رواية الممدوح بالتوثيق من
غير الامامية وادعى الشيخ رحمه الله الاجماع على العمل بالخبر الضعيف
اذا لم يكن له معارض وقال في العدة روي عن الصادق عليه السلم انه قال
اذا نزلت بكم حادثة لا تجدون حكمها فيما روي عنا فانظروا الى ما
رووه عن علي عليه السلم فاعملوا به ولاجل ما قلناه عملت الطائفة بما رواه
حفص بن غياث وغياث بن كلوب ونوح بن دراج والسكوني و

غيرهم من العامة عن ائمتنا عليهم السلام انتهى كلامه رحمه الله اقول لا نسلم
تحقق الاجماع على العمل بالخبر الضعيف وخبر الواحد ليس بحجة اذا كان
مخالفا للقران والعجب لبعض جماعة من المتاخرين مع انهم في اصولهم لا
يجوزون فيها العمل بالخبر الضعيف عملوا في الفروع بكثير من الاخبار
الضعيفة وقد يعتذرون بان الشهرة اخرجته من الضعف مع ان الشهرة
ليست بحجة شرعية   في شرايط العمل بخبر الواحد الشرط الاول
التكليف فلا يقبل خبر المجنون والصبي وان كان مميزا لعدم الدليل
على العمل به ودليلنا على العمل بخبر الواحد لا يشمله والثاني الاسلام
فلا يعمل بخبر الكافر والدليل عليه دليلنا على الشرط الاول و
الثالث الايمان واشتراطه مشهور بين المتاخرين وهو المختار عندي
والشيخ رحمه الله لا يعده شرطا مستندا لعمل الطايفة بروايات
ثقات الفرق المخالفين من الفطحية وامثالهم واستدل المتاخرون على ما اختاروه
بقوله تعالى ان جاءكم فاسق بنبأ فتبينوا ان تصيبوا قوما بجهالة
فتصبحوا على ما فعلتم نادمين قالوا ان التبين واجب عند خبر الفاسق
ولا فسق اعظم من عدم الايمان ويؤيد هذه الاية قوله تعالى ولا
تركنوا الى الذين ظلموا فتمسكم النار ولا ريب في ان العامل بخبر المخالف
والمعتمد عليهم راكن الى الذين لانه لا ظلم اشد من عدم الايمان الظالمين

ومن العجب ان العلامة رحمه الله في اصوله اعتبر الايمان في الراوي
ورجح في خلاصة الرجال قبول روايات فاسدي المذاهب الشرط
الرابع العدالة وهي عند المتاخرين ملكة في النفس يمنعها عن فعل
الكباير والاصرار على الصغاير ومنافيات المروة واعتبار هذا
الشرط هو المشهور بين المتاخرين ونقل عن ظاهر جماعة من المتاخرين
الميل الى العمل بخبر مجهول الحال كما ذهب اليه بعض العامة وقال الشيخ
رحمه الله في العدة فاما من كان مخطئا في بعض الافعال او فاسقا
بافعال الجوارح وكان ثقة في روايته متحرزا فيها فان ذلك لا يوجب
رد خبره ويجوز العمل به لان العدالة المطلوبة في الرواية حاصلة فيه و
انما الفسق بافعال الجوارح يمنع من قبول شهادته وليس بمانع من قبول
خبره اقول اختلف الاصحاب في العدالة المعتبرة في الشاهد فذهب جماعة
الى ان العدالة المعتبرة في الشاهد هي عدم ظهور الفسق فعلى مذهبهم الاصل
في المسلمين العدالة الى ان يظهر فسقهم وذهب بعضهم الى انها هي كون
ظاهره ظاهرا مامونا بان يكون محافظا على الصلوات مراعيا
للاوقات وغير مظهر الكباير التي اوعد الله عليها النار خيرا اذا سئل
عنه اهل محلته قالوا ما راينا منه الا خيرا وذهب المتاخرون الى انها
ملكة في النفس تمنعها عن فعل الكباير والاصرار على الصغاير ومنافيات

المروة وجعلوا الطريق معرفتها المعاشرة الباطنة والصواب عندي
هو الاوسط وهو المستفاد من آثار الائمة الاطهار عليهم السلم وقد صنفنا
في تحقيق هذا المطلب رسالة واتينا فيها بالاحاديث الدالة على
ما ادعيناه والقول الاخير على ما ذكر الشيخ رحمه الله في كتاب الخلاف
لم يكن من دين محمد وعترته صلى الله عليه وآله بل هو من مخترعات
شريك بن عبد الله القاضي واما العدالة المعتبرة في الراوي وهي كونه ثقة
اماميا وان كان ثقة للآيتين المذكورتين الدالتين على عدم جواز العمل
بخبر الفاسق والظالم ولكنا نحن نعمل بالخبر الموثق اذا كان موافقا
للاحتياط ولم يكن مخالفا للخبر الصحيح والذي هو المستفاد من كلام
المتقدمين من علماء الرجال ان العدالة المعتبرة في الراوي كونه ثقة سواء
كان اماميا او غير امامي هو مذهب الشيخ على ما نقلنا عنه وما قال رحمه الله
من ان يوثق بقوله لا يرد خبره بكونه فاسقا الخامس الضبط قال
صاحب المعالم لا خلاف في اشتراطه والتحقيق عندي ان الشرط هو
كونه غير معروف بالسهو والنسيان لانه على هذا التقدير يحصل الوثوق المعتبر
في الراوي   في بيان طريق معرفة العدالة قال صاحب المعالم
تعرف عدالة الراوي بالاختبار بالصحبة المتأكدة والملازمة بحيث
يظهر احواله ويحصل الاطلاع على سريرته حيث يكون ذلك ممكنا

وهو واضح ومع عدمه بما اشتهر بين العلماء واهل الحديث و
بشهادة القرائن المتكثرة المتعاضدة وبالتزكية من العالم بها اقول
قد ذكرنا انفا ان اعتبار الملكة والمعاشرة الباطنة من مخترعات
شريك بن عبد الله القاضي ويلزم من اعتبار الملكة ان لا يثبت
عنده العدالة بالشهرة لانه يمكن ان يكون سبب الشهرة حسن الظاهر
لا المعاشرة الباطنة ثم قال رحمه الله وهل يكفي فيها الواحد او لابد
من التعدد قولان اختار اولهما العلامة في التهذيب وعزاه في النهاية
الى الاكثر من غير تصريح بالترجيح وقال المحقق لا يقبل فيها الا ما يقبل
في تزكية الشاهد وهو شهادة عدلين وهذا عندي هو الحق لنا انها
شهادة ومن شأنها اعتبار العدد فيها كما هو ظاهر فان مقتضى اشتراط
العدالة اعتبار حصول العلم بها والبينة تقوم مقامه شرعا فتغني عنه وما
سوى ذلك يتوقف الاكتفاء به على الدليل احتجوا بان التعديل شرط
للرواية فلا يزيد على مشروطه وقد اكتفي في اصل الرواية بالواحد
انتصر لهم بعض افاضل المتأخرين فاحتج بعموم المفهوم في آية ان جاءكم
فاسق نظرا الى ان تزكية الواحد داخلة فيه بحيث يكون المزكي عدلا
لا يجب التثبت عند خبره واللازم من ذلك الاكتفاء به والجواب
عن الاول المطالبة بالدليل على نفي الزيادة على الشروط فلا تراه الا

مجرد دعوی سلمنا ولكن الشرط في قبول الروايه هو العداله لا التعديل
نعم هو احد الطرق الى المعرفه بالشرط سلمنا ولكن زياده الشرط
بهذا المعنى على مشروطه بهذه الزياده المخصوصه اظهر في الاحكام
الشرعيه عند من يعمل بخبر الواحد من ان يبين في اذ اكثر شروطها
تفتقر المعرفه بحصولها على بعض الوجوه الى شهاده الشاهدين و
المشروط يكفي فيه الواحد والعجب من توجه بعض فضلاء المعاصرين
لهذا الوجه من الحجه بانه ليس في الاحكام الشرعيه شرط زيد على
شروطه هذا والذي يقتضيه الاعتبار ان التمسك في هذا الحكم
بمعنى زياده الشرط يناسب طريقه اهل القياس فكانه وقع في كلامهم
وتبعهم عليه من عبر سابل من سكر العمل بالقياس ومما منه على ذلك ما تجده
في كلام بعض العامه حكايه عن بعض اخر منهم ان الاكتفاء بالواحد
في تزكيه الراوي هو مقتضى القياس وعن الثاني ان سبي اشتراط العداله
في الراوي على ان المراد من الفاسق في الايه من له هذه الصفه في الواقع
فتوقف قبول الخبر على العلم بانتفائها وهو متوقف على العداله كما
بيناه انفا فاتحصرنا الى قبول الشاهدين لقيامهما مقام العلم شرعا
وفرض العموم في الايه على وجه يتناول الاخبار بالعداله يودي الى
حصول التناقض في مدلولها وذلك لان الاكتفاء في معرفه العداله

بخبر

بخبر الواحد يقتضي عدم توقف قبول الخبر على العلم بانتفاء صفه الفسق
ضروره ان خبر العدل بمجرده لا يوجب العلم وقد قلنا ان مقتضاها
توقف قبوله على العلم بالانتفاء وهذا تناقض ظاهر فلا بد من حملها
على اراده الاخبار بما سوى العداله لا يقال ما ذكرتموه وارد على قبول
شهاده العدلين ولا علم معه لانا نقول اللازم من قبول العدلين تخصيص
الايه بدليل خارجي ولا محذور فيه كيف وتخصيصها لازم ان
واقتصار على تناولها للاخبار بالعداله من حيث ان تزكيه الشاهد لا
يكتفى فيها بالواحد وهذا من اكبر الشواهد على ان النظر في الوجه الاول
انما هو الى القياس كما نبهنا عليه اذا عرفت هذا فاعلم ان طريقه
معرفه الجرح كالتعديل والخلاف في الاكتفاء بالواحد او اشتراط التعدد
جار فيه ما المحتار والمقايسين ه احد اشهر اقول ما ذكره من الدليل على ما
اختاره ضعيف لان تزكيه علماء الرجال المنقوله عنهم ليست شهاده
شرعيه حتى يعتبر فيها التعدد وتقوم مقام العلم بالعداله لان الشهاده
الشرعيه ليست الا بالمشافهه وهكذا ما استدل به المكتفون بتزكيه الواحد
ضعيف ه ما ذكر صاحب المعالم في ابطال اول دليلهم كلام جيد واما
ذكره في ابطال ثاني دليلهم فليس بجيد لان العمل بالخبر ان كان موقوفا
على العلم بانتفاء الفسق فيلزم منه ان لا يجوز العمل بالاخبار الصحيحه لان

شهاده الشاهدين وان لعد المذكون فى زماننا مفقوده لان ما
يحد فى كتب الرجال من التزكيه ليس بشهادة لان الشهاده لا يكون الا
بالمشافهه وان سلمنا كونه شهادة شرعيه فلا ينفع صاحب المعالم
لان اهل الرجال فى الغالب يكتفون بالتوثيق والتوسع عن صريح
فى التعديل وان قالوا ان فلان عدل فلا يعلم ان المعدل قايل بالملكه
فيلزم صاحب المعالم ان لا يعمل باحاديث الثقات وان زكاهم
اثنان او اكثر لانه على مذهبه العادل من يكون صاحب الملكه وما ادعا
رحمه الله من لزوم التناقض على تقدير عموم المفهوم قول ضعيف سخيف
لان الفاسق فى الشريعه من يصح اطلاق الفاسق عليه وهو الذى لا يكون
عاملا اركرته بل يكون مظهر الكباير ومعروفا بها فعلى هذا مفهوم الشرط
انتفاء وجوب التبين عند اخبار من لا يصح اطلاق لفظ الفاسق
عليه وعلى هذا لا يلزم التناقض والتحقيق فى الجواب عن الاستدلال
بالايه ان المفهوم ليس بحجه الا اذا كان فايده التعليق منحصره فيه
فلولاه لزوم ان يكون التعليق عبثا وليس لنا دليل يدل على
الانحصار فليس مفهوم الايه بحجه وان سلمنا انحصار الفايده فى المفهوم
فلا نسلم عمومه لان التعليق يصير مستحسنا بانتفاء وجوب التبين عند خبر
بعض من ليس بفاسق وهم اهل بيت العصمه عليهم السلم فان قيل انت اذا

ابطلت القولين وحكمت بضعف دلايلها فكيف عملك وما الضعيف عندك
قلت الذى ظهر لى من تتبع الاخبار واثار القدماء واصحاب الائمة الاطهار
جواز العمل باخبار من يوثق به سواء حصل الوثوق من التزكيه او القراين
فانا اعمل برواية من اثق به من الاماميه سواء حصل لى الوثوق به من جهة
القراين او من جهة التزكيه سواء كان المزكى واحدا او متعددا فانا اعمل
برواية ابراهيم بن هاشم واحكم بصحة سنده حوفيه وان لم تزكوه بالثقه
لان القراين دلت على كونه ثقه والسبب فى ان علماء الرجال لم
يصرحوا بتوثيقه انه لم يكن من المصنفين واصحاب الاصول بل كان من
مشايخ الاجازه وناقلى مصنفات المصنفين واهل الرجال فى الغالب
يكتفون بتوثيق المصنفين واصحاب الاصول فى اختلاف
الاصوليين فى الجرح والتعديل والتحقيق فيه ذهب جماعة الى قبولهما
مجردين عن ذكر السبب وصار اخرون الى خلافه فاوجبوا ذكر السبب فيهما
وفصل ثالث فاوجبه فى الجرح دون التعديل وعكس رابع صاحب
المعالم بعد ما نقل هذه الاقوال قال استندوا فى هذه الاقوال الى
اعتبارات هينه ووجوه ركيكه لا جدوى فى التعرض لذكرها ولا
اعلم فى الاصحاب قايلا بشى منها اذ المتعرض منهم للبحث فى هذا
الاصل قليل على ما وصل الينا والذى استوجبه العلامه رحمه الله هنا

هو ان المزكي والجارح الا كانا عارفين بالاسباب قبل الاطلاق والا
وجب ذكر السبب فيهما وذهب الذي رحمه الله الى الاكتفاء بالاطلاق
فيهما حيث يعلم عدم المخالفة فيما به يحصل العداله والجرح ومع انتفاء ذلك
يكون القبول موقوفا على ذكر السبب هذا هو الاقوى ووجهه ظاهر لا يحتاج
الى البيان ومنه يعلم ضعف ما استوجهه العلامه رحمه الله انتهى اقول هذه
الاقوال كلها بمعزل عن الصواب لانها كلها مبنية على اعتبار العداله
بمعنى الملكه والقائلون بالملكه مختلفون بالكباير فمقتضى مذاهب هؤلاء
المجتهدين ان يشترطوا في قبول الجرح والتعديل معرفة مذاهب المعدلين
والجارحين في التوافق في المذهب وعلى هذا يلزمهم ان لا يقبلوا التعديلا
ولا جرحا لجهلهم بمذاهب اكثر المعدلين والجارحين ومن يعرف مذهب
شيخ الطايفه وهو منكر للعداله بمعنى الملكه بل نسب هذا القول في كتابه
المسمى بالخلاف الى شريك بن عبد الله القاضي ومن تبعه والعادل من
الرواه على مذهب من يوثق بقوله وان كان معتمدا على اعتقاد الامامه
ومباشر القبايح الاعمال فيلزم العلامه وصاحب المعالم وغيرهما عدم
قبول تعديل الشيخ وجرحه لمخالفة مذهبه لمذاهبهم وعدم القبول من ساير
المعدلين والجارحين للجهل بمذاهبهم ولا يلزمنا ما يلزمهم لان الذي
اخترناه هو كون الراوي ثقة عندنا فما افادنا الوثوق من التعديل

لجهل

والجرح

والجرح قبلناه وما لم يفد لم نعمل قال صاحب المعالم اذا تعارض الجرح و
التعديل قال اكثر الناس يقدم الجرح لان فيه جمعا بينهما اذ غاية قول
المعدل انه لم يعلم فسقا والجارح يقول انا علمته فلو حكمنا بعدالته كان الجارح
كاذبا واذا حكمنا بفسقه كانا صادقين والجمع اولى ما امكن وهذه الحجه
بدخولها ومنع ثم قال السيد العلامه جمال الدين بن طاووس قدس الله
روحه انه ان كان مع احدهما رجحان يحكم التدبر الصحيح باعتباره فالعمل
على الراجح والا وجب التوقف وما قاله هو الوجه اقول في كلا القولين نظر
اما الاول فلان دعوى اولوية الجمع غير مسلم واما الثاني فلا نسلم وجوب
العمل بالراجح مع وجود الرجحان لعدم الدليل عليه والمعول على ما اخترناه
من ان المعتبر هو كون الراوي ثقة فان كان الجرح مزيلا للوثوق فيعمل
به والا فلا وقال ايضا صاحب المعالم اذا قال العدل حدثني عدل لم
يكف في العمل بروايته على تقدير الاكتفاء بتزكية الواحد وكذا لو قال العدلان
ذلك بناء على اعتبارهما وهو اختيار الذي رحمه الله وذهب المحقق الى
الاكتفاء به بل بما دونه فقال اذا قال اخبرني بعض اصحابنا وعنى الامامية
يقبل وان لم يصفه بالعداله اذا لم يصفه بالفسوق لان اخباره بمذهبه
شهاده بانه من اهل الامانه ولم يعلم منه الفسوق المانع من القبول فان
قال عن بعض اصحابه لم يقبل لامكان ان يعني نسبته الى الرواه او اهل العلم

فيكون البحث فيه كالمجهول هذا كلامه وهو عجيب منه لعدم اشتراط العداله
في الراوي لان الاصحاب لا يحصرون في العدول سلمنا لكن التعديل
انما يقبل مع انتفاء معارضة الجرح وانما يعلم الحال مع تعيين العدل و
تسميته لينظر هل له جارح اولا ومع الابهام لا يؤمن وجوده والتمسك
في نفيه بالاصل غير متوجه لعدم العلم بوقوع الاختلاف في شان كثير من
الرواة وبالجملة فلا بد للمجتهد من البحث وذلك لاحتمال ان يكون له معارض حتى
يغلب على ظنه انتفاؤه كما سبق التنبيه عليه في العمل بالعام قبل البحث عن
المخصص اذا عرفت هذا فاعلم ان وصف جماعة من الاصحاب
كثيرا من الروايات بالصحة من هذا القبيل لانه في الحقيقة شهادة بتعديل
رواتها وهو بمجرده غير كاف في جواز العمل بالحديث من هذا بل لا بد
من مراجعة السند والنظر في حال الرواة ليؤمن من معارضة الجرح اقول ما
اختاره المحقق هيهنا موافق لما اخترناه وليس موافقا لمذهب القائلين
بالملكة وهو منهم وقال ايضا صاحب المعالم لا بد للراوي من مستند يصح
له من اجله رواية الحديث ويقبل منه بسببه وهو في الرواية عن المعصوم نفسه ظاهر
معروف اما في الرواية عن الراوي فله وجوه اعلاها السماع من لفظه
سواء كان يقرأه في كتابه او باملائه من حفظه ودونه القراءة عليه مع
اقراره به والتصريح بالاعتراف بمضمونه ودون ذلك اجازته رواية

كتابه ونحوه ويحكى عن بعض الناس انكار جواز الرواية بالاجازة وعزي
الى الاكثرين خلافه وهذا البحث غير منقح في كلام الاصحاب وتحقيق القول
فيه ان لجواز الرواية بالاجازة معنيين وقع الخلاف من بعض اهل الخلاف
في كل منهما احدهما قبول الحديث والعمل به ونقله من المجاز له الى غيره بلفظ
يدل على الواقع كاجازني اجازة ونحوه والقول بنفيه في غاية السقوط لان
الاجازة في العرف اخبار اجمالي بامور مضبوطة معلومة مأمون عليها
من الغلط والتصحيف ونحوهما وما هذا شانه لا وجه للتوقف في قبوله و
التعبير عنه بلفظ اخبرني وما في معناه مقيدا بقوله اجازة تجوز مع القرينة فلا
مانع منه ومثله ان في القراءة على الراوي لان الاعتراف اخبار اجمالي
ولم يلتفتوا الى الخلاف في قبوله وانما ذكر بعضهم ان قبوله موضع وفاق
وان خالف فيه من لا يعتد به ثم ان جماعة من الناس اجازوا في صورة الاعتراف
ان يقول الراوي اخبرني وحدثني ونحوهما من غير تقييد بقوله قراءة عليه ونحوه
والباقون على جوازه مقيدا الا ذكره المرتضى فانه منع من استعمال هذه
الالفاظ ونحوها فيه وان كانت مقيدة حيث قال فاما قول بعضهم يجب ان يقول
حدثني قراءة عليه حتى يزول الايهام ويعلم ان لفظة حدثني ليست على ظاهرها
فمناقضة لان قوله حدثني يقتضي انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وقوله
قراءة عليه يقتضي نقض ذلك فكانه نفي ما اثبت وهذا من السيد في غاية الغرابة

فانه سد لباب المجاز اذ ما من مجاز الا ومعه قرينة تعاند الحقيقة وتناقضها
واذا كان معنى حدثني ما ذكره فقوله بعد ذلك قراءة عليه قرينة
على انه ليس المراد حقيقة اللفظ بل مجازه وهو الاعتراف بما قراءة عليه
تشبيها له بالحديث لما بينهما من المناسبة في المعنى وقد نقل العلامة هذا
الكلام عن السيد في النهاية ونظر فيه قائلا انا نمنع اقتضاء حدثني
انضمامها الى لفظة قراءة انه سمعه من لفظه وادرك نطقه به وهو
جيد وتفصيله ما ذكرناه واذ قد تبين ضعف ما ذهب اليه السيد
والاتفاق من عداه على صحة اطلاق المقيد على القراءة مع الاعتراف
فاي مانع من اجراء مثله في صورة الاجازة والاعتبار فيهما واحد
لمعنى الثاني لجواز الاجازة تنوع قول الراوي بها حدثني واخبرني
وما اشبه ذلك من الالفاظ التي يعد ظاهرها وقوع الاخبار تفصيلا
قد عزي الى جمع من العامة القول به وهو بالاعراض عنه حقيق
هذا ويظهر من العلامة في النهاية انه فهم من كلام السيد القول بعدم
جواز الرواية بالاجازة مطلقا تفريعا على العمل بخبر الواحد حيث
قال واما الاجازة فلا حكم لها لان ما للمتحمل ان يرويه له ذلك اجاز
له او لم يجزه وما ليس له ان يرويه يحرم عليه مع الاجازة وفقدها و
عبارة السيد هذه وان اوهم ظاهرها القول بنفي الجواز على الاطلاق

الا ان المذكور في سابقها ولاحقها يطلع على ان غرضه نفي جواز الرواية
بها بلفظ حدثني واخبرني ونحوه فانه ذكر قبل ذلك في البحث عن القراءة
على الراوي ان كل من صنف اصول الفقه اجاز ان يقول من قرأ
الحديث على غيره ممن قرأه عليه فاقر به حدثني واخبرني واجراه
مجرى ان سمعه من لفظه ثم قال والصحيح انه اذا قرأه واقر به
انه يجوز ان يعمل به اذا كان ممن يذهب الى العمل بخبر الواحد
وليعلم انه حديثه وليعلم انه سمعه لاقراره بذلك ولا يجوز ان يقول
حدثني واخبرني لان معنى حدثني واخبرني انه فعل حديثا وخبرا عني
وذلك في هذا كذب بلا تجوز وذكر بعد هذا ان المناولة وهي ان يشافه
المحدث غيره ويقول له في كتاب اشار اليه هذا سماعي من فلان يجري
مجرى ان يقرأ عليه ويعترف به له في علمه بانه حديثه قال فان كان
ممن يذهب الى العمل باخبار الاحاد عمل به ولا يجوز ان يقول حدثني
ولا اخبرني ثم ذكر حكم الاجازة بتلك العبارة وقال بعدها و
اكثر ما يمكن ان يدعى ان تعارف اصحاب الحديث ان
الاجازة جارية مجرى ان يقول في كتاب بعينه هذا حديثي وسماعي فنحو
العمل به عند من عمل باخبار الاحاد فاما ان يروي فيقول اخبرني او
حدثني فذلك كذب وسوق هذا الكلام كله كما ترى يدل على ان نفي

حكم الاجازة انما هو بالنسبة الى خصوص الرواية بلفظ حدثني ونحوه لا
مطلقا وقد حكم بمثل ذلك في القراءة على الراوي كما عرفت فهما عنده
في هذا الوجه سواء وتفاوت عبارته في التأدية عن القبول فيهما حيث
صرح بجواز العمل في صورة القراءة وغيرها هنا بما يشعر بنوع شك نظرا
منه الى ان دلالة الاجازة على المعنى المراد دون دلالة القراءة و
الامر كذلك كما قد عرفته والظاهر ان ما يوهمه ظاهر تلك العبارة غير مراد
فليعلم اذا عرفت هذا فاعلم ان اثر الاجازة بالنسبة الى العمل انما
يظهر حيث لا يكون متعلقها معلوما بالتواتر ونحوه ككتب اخبارنا
الاربعة فانها متواترة اجمالا والعلم بصحة مضامينها تفصيلا يستفاد
من قرائن الاحوال ولا مدخل للاجازة فيه غالبا وانما فايدتها حينئذ
ابقاء اتصال الاسناد بالنبي والائمة عليهم السلام وذلك امر مطلوب
مرغوب اليه للتيمن كما لا يخفى على ان الوجه في الاستغناء عن
الاجازة ربما اتى في غيرها من باقي وجوه الرواية غير ان رعاية التصحيح
والامن من حدوث التصحيف وشبهه من انواع الخلل يزيد في وجه الحاجة
الى السماع ونحوه وذلك ظاهر وبقي في هذا الباب وجوه اخر مذكورة في
كتب الفن يعلم حكمها بما ذكرناه فلذلك اثرنا طي ذكرها على غيره
يجوز نقل الحديث بالمعنى بشرط ان يكون الناقل عارفا

بمواقع

بمواقع الالفاظ وعدم قصور الترجمة من الاصل في افادة المعنى و
مساواتها في الجلاء والخفاء ولم نقف على مخالف في ذلك من الاصحاب
لنا على الجواز الاصل وعدم المانع وان التكليف بنقل الالفاظ بعينها حرج
وعسر وهما منفيان وان اهل الالسنة مدارهم في نقل الحكايات على
النقل بالمعنى فلا يلزم عليه احد احدا ولا يستلزم الكذب ولذا قص
الله سبحانه قصة واحدة بالفاظ مختلفة ومما يؤيد ما ذكرناه ما رواه
الكليني في الصحيح عن محمد بن مسلم قال قلت لابي عبد الله ع اسمع الحديث
منك فازيد وانقص قال ان كنت تريد معانيه فلا باس قال

العدل

صاحب المعالم اذا ارسل الحديث بان رواه عن المعصوم ولم
يلقه سواء ترك ذكر الواسطة راسا او ذكرها مبهمة لنسيان او غيره
كقوله عن رجل او عن بعض اصحابنا ففي قبوله خلاف بين الخاصة
والعامة والاقوى عندي القبول مطلقا وهو مختار والدي رحمه الله
وقال العلامة في النهاية الوجه المنع الا اذا عرف انه لا يرسل الا
مع عدالة الواسطة كمراسيل محمد بن ابي عمير من الامامية
وكلامه في التهذيب خال عن هذا الاستثناء وهو الوجه لما
سنبينه وحكى في النهاية القول بالقبول عن جماعة من العامة
ثم قال وهو قول محمد بن خالد من قدماء الامامية وقال المحقق

اذا ارسل الراوي الرواية قال الشيخ ره ان كان ممن عرف انه
لا يروي الا عن ثقة قبلت مطلقا وان لم يكن كذلك قبلت بشرط
ان لا يكون لها معارض من المسانيد الصحيحة واحتج لذلك
بان الطائفة عملت بالمراسيل عند سلامتها عن المعارض
كما عملت بالمسانيد فما اجاز احدهما اجاز الآخر هذه عبارة
المحقق بلفظها وهي تدل على توقفه في الحكم حيث اقتصر على نقله
عن الشيخ بحجته من غير اشعار بالقبول او الرد ولنا ان من شرط
القبول معرفة عدالة الراوي كما تقدم بيانه وهي منتفية في
موضع النزاع اذ لم يوجد ما يصلح للدلالة سوى رواية العدل
وهو غير مفيد لانا نعلم بالعيان ان العدل يروي عن مثله وغيره ومع
فرض اقتصاره على الرواية عن العدل فهو انما يروي عمن يعتقد عدالته
وذلك غير كاف لجواز ان يكون له جارح لا نعلمه كما ذكرناه انفا ودون
تعيينه لا يندفع هذا الاحتمال فلا يتوجه القبول ومن هذا يظهر ضعف
ما ذهب اليه العلامة في النهاية من قبول نحو مراسيل ابن ابي عمير مما
عرف ان الراوي فيه لا يرسل الا مع عدالة الواسطة لان العلم
بعدالة الواسطة ان كان مستنده الاستقراء لمراسيله والاطلاع
من خارج على ان المحذوف فيها لا يكون الا ثقة فهذا في هذا

الاسناد

الاسناد ولا نزاع فيه والعجب ان العلامة ره ذكر في الاحتجاج
على مختاره في النهاية ما هذا نصه عدالة الاصل مجهولة لان عينه غير
معلومة فصفته اولى بالجهالة ولم يوجد الا رواية الفرع عنه
وليست تعديلا فان العدل قد يروي عمن لو سئل عنه توقف فيه
او جرحه ولو عدله لم يصر عدلا لجواز ان يخفى عنه حاله فلا يعرفه
بفسق ولو عينه لعرفنا فسقه الذي لم يطلع العدل وهذا الكلام
كما ترى يدل على الموافقة فيما ذكرناه من عدم قبول تعديل
مجهول العين بمجرده فيتعين ان يكون المستند عنده في ذلك
الاستقراء وحصوله في نهاية البعد وعلى تقديره يخرج عن
محل النزاع كما عرفت واما كلام الشيخ ره فيرد
على اوله ما ورد على العلامة ره وعلى اخره ان عمل الطائفة
يتوقف التمسك به عندنا على بلوغه حد الاجماع ولا نعلمه
حجة القائلين بالقبول مطلقا وجوه منها ان رواية
العدل عن الاصل المسكوت عنه تعديل لانه لو روى عمن ليس
بعدل ولم يبين حاله لكان ملبسا غاشا وعدالته تنافي ذلك
ومنها ان اسناد الحديث الى الرسول ص يقتضي صدقه
لان اسناد الكذب ينافي العدالة واذا ثبت صدقه تعين

قبوله وذكروا وجوها اخر ردية تركنا نقلها لظهور وهنها
والجواب عن هذين الوجهين ظاهر مما حققناه فلا
نطيل بتقريره انتهى كلامه اقول الحق عندي ما اختاره
شيخ الطائفة من جواز العمل بمرسلات ابن ابي عمير و
امثاله من ثقات رواة الطائفة المحقة لان جلالتهم وتقيهم
وورعهم مانعة عن النقل والرواية عن الضعيف الذي لا يعمل
بروايته والسكوت عن بيان حاله فيحصل لنا الوثوق عن
ارسل عنه ابن ابي عمير خصوصا مع شهادة الشيخ بانه لا
يرسل الا عن عدل وان الاصحاب كانوا عاملين بمرسلاته
وما اورد صاحب المعالم يندفع بادنى تامل فتامل

في ابطال مقالة الفاضل الاسترابادي

ره قال في كتابه المسمى بالفوائد المدنية ان جميع ما في الكتب
الاربعة من الاحاديث صحيحة صادرة عن المعصومين عم معتمدة
للعلم القطعي وتمسك بقوله على ما ادعاه بوجوه ضعيفة وهذه
عبارته الوجه الاول من الوجوه الدالة على صحة احاديث
الكتب الاربعة مثلا باصطلاح قدمائنا انا نقطع قطعا
عاديا بان جمعا كثيرا من ثقات اصحاب ائمتنا ومنهم الجماعة

الذين

الذين اجمعت العصابة على انهم لم ينقلوا الا الصحيح باصطلاح القدماء
صرفوا اعمارهم في مدة تزيد على ثلثمائة سنة في اخذ الاحكام
عنهم عم وعرض المؤلفات عليهم عم ثم التابعون لهم تبعوهم في طريقتهم
واستمر هذا المعنى الى زمن الائمة الثلثة قدس الله ارواحهم
الوجه الثاني انا نعلم انه كانت عند قدمائنا اصول من
زمن امير المؤمنين عم الى زمن الائمة الثلثة قدس الله ارواحهم
كانوا يعتمدون عليها في عقائدهم واعمالهم ونعلم عادة بانهم
كانوا متمكنين من استعلام حال تلك الاصول واخذ الاحكام
منهم عم بطريق القطع واليقين ونعلم علما عاديا بانهم كانوا عالمين
بانه مع التمكن من القطع واليقين في احكام الله تعالى لا يجوز الاعتماد
على ما ليس كذلك وانهم لم يقصروا في ذلك واستمر هذا المعنى
ايضا الى زمن الائمة الثلثة قدس الله ارواحهم فعلم ان
تلك الاحاديث كلها صحيحة باصطلاح القدماء الوجه
الثالث ان مقتضى الحكمة الربانية وشفقة سيد المرسلين
والائمة عم الى بالشيعة ان لا يضيع من كان في اصلاب
الرجال منهم وتمهد لهم اصولا معتمدة يعملون بما فيها
في زمن الغيبة الكبرى الوجه الرابع انه تواتر الاخبار

لیعمل
بانهم ع امروا اصحابهم بتالیف ما یسمعونه منهم وضبطه ونشره
بها الشیعه فی زمن الغیبه واخبروا بوقوعه الوجه الخامس
ان احادیثنا موجودة فی اصول الجماعة التی اجمعت العصابة
علی تصحیح ما یصح عنهم ای علی انهم لم ینقلوا الا الصحیح وللعلم
بوجودها فی تلک الاصول طرق من جملتها ان یقطع
بقرینة المقام ان الطریق المذکور للحدیث انما هو طریق الی الاصل
الماخوذ منه الحدیث وتلک القرینه وافره فی کتابی الشیخ وکتاب
من لا یحضره الفقیه بل فی کتاب الکافی ایضا عند النظر الدقیق وقد ذکر
هم شیخنا الفقیه الجلیل الصدوق ابو عمرو الکشی قدس الله سره فی
کتابه فقال قال الکشی اجمعت العصابه علی تصدیق هؤلاء
الاولین من اصحاب ابی جعفر ع واصحاب ابی عبد الله ع وانقادوا
لهم بالفقه فقالوا افقه الاولین ستة زرارة ومعروف
بن خربوذ وبرید وابو بصیر الاسدی والفضیل بن
یسار ومحمد بن مسلم الطائفی قالوا وافقه الستة زرارة
وقال بعضهم مکان ابی بصیر الاسدی ابو بصیر المرادی وهو
لیث بن البختری حدثنا الحسین بن الحسن بن بندار القمی قال
حدثنی سعد بن عبد الله بن ابی خلف القمی قال حدثنی علی بن حدید

وعلی بن اسباط

وعلی بن اسباط عن جمیل بن دراج قال سمعت ابا عبد الله ع یقول
اوتاد الارض واعلام الدین اربعة محمد بن مسلم وبرید بن معویه
ولیث بن البختری المرادی وزراره بن اعین وبهذا الاسناد عن
محمد بن عبد الله المسمعی عن علی بن اسباط عن محمد بن سنان
عن داود بن سرحان قال سمعت ابا عبد الله ع یقول انی
لاحدث الرجل بحدیث وانهاه عن القیاس فیخرج من عندی
فیتاول حدیثی علی غیر تاویله انی امرت قوما ان یتکلموا و
نهیت قوما فکل یتاول لنفسه یرید المعصیه لله تعالی ولرسوله
فلو سمعوا واطاعوا لاودعتهم ما اودع ابی ع اصحابه ان اصحاب
ابی کانوا زینا احیاء وامواتا اعنی زراره ومحمد بن مسلم ومنهم
لیث المرادی وبرید العجلی هؤلاء قوامون بالقسط هؤلاء قوامون
بالصدق هؤلاء السابقون اولئک المقربون انتهی کلامه قدس سره
ثم قال فی موضع اخر بعد ذلک تسمیة الفقهاء من اصحاب ابی
عبد الله ع اجمعت العصابه علی تصحیح ما یصح عن هؤلاء وتصدیقهم
لما یقولون واقروا لهم بالفقه من دون اولئک الستة الذین
عددناهم وسمیناهم ستة نفر جمیل بن دراج وعبد الله بن
مسکان وعبد الله بکیر وحماد بن عیسی وحماد بن عثمان وابان بن عثمان

قالوا وزعم ابو اسحق الفقيه يعني ثعلبة بن ميمون ان افقه هؤلاء
جميل بن دراج وهم احداث اصحاب ابي عبد الله ع ثم قال في موضع
اخر بعد ذلك تسمية الفقهاء من اصحاب ابي ابرهيم وابي الحسن الرضا ع
اجمع اصحابنا على تصحيح ما يصح عن هؤلاء وتصديقهم واقروا لهم بالفقه
والعلم وهم ستة نفر اخر دون الستة النفر الذين ذكرناهم في اصحاب
ابي عبد الله ع منهم يونس بن عبد الرحمن وصفوان بن يحيى بياع
السابري ومحمد بن ابي عمير وعبد الله بن المغيرة والحسن بن محبوب
واحمد بن محمد بن ابي نصر وقال بعضهم مكان الحسن بن محبوب الحسن
بن علي بن فضال وفضالة بن ايوب وقال بعضهم مكان ابن
فضال عثمن بن عيسى وافقه هؤلاء يونس بن عبد الرحمن وصفوان بن
يحيى انتهى كلامه واقول مستند الاجماع الذي نقله الكشي في
حق هذه الجماعة الروايات الناطقة بانهم معتمدون في كل ما يروون
وبهذا التحقيق ظهر عليك وانكشف لديك ان ما ذكره رئيس
الطائفة في كتاب العدة من انه اجمعت الطائفة على صحة مراسيل جمع
من الرواة كما اجمعوا على صحة مسانيدهم مبني على ورود الروايات الناطقة
بانهم معتمدون في كل ما يروون والمتاخرون كالشهيد الثاني في شرح
رسالته في فن دراية الحديث تكلموا على الاجماع التالي وسببه فلم تتبعهم

واستعجا

واستعجالهم في التاليفات واشتغالهم بها قبل ان يحققوا المباحث
وبناؤهم تصانيفهم على المقدمات المالوفة المشهورة التي يوجد مصداقها
في احاديث العامة وفي رواة احاديثهم كما صرح بذلك الشهيد الثاني
وقدم نقله عنه الوجه السادس توافق اخبار الثلثة قدس
ارواحهم في صحة احاديث كتبهم ولا يقدح في ذلك اشتمال طرق
كثير منها على من تغير حاله عن الاستقامة اما بانتحال المذاهب
الفاسدة او لظهور الكذب منه وطرو الاختلال عليه بعد ان كان ثقة
مستقيما ويؤيده ما تقدم نقله عن السيد الاجل المرتضى رضي الله عنه الوجه
السابع انه لو لم يكن احاديث كتبنا ماخوذة من الاصول المجمع عليها لزم
ان يكون اكثر احاديثنا غير صالحة للاعتماد عليها والعادة قاضية ببطلانه
الوجه الثامن ان كثيرا ما يطرح رئيس الطائفة الاحاديث الصحيحة
باصطلاح المتاخرين ويعمل بما يقابلها الوجه التاسع ان
كثيرا ما يعتمد رئيس الطائفة على طرق ضعيفة مع تمكنه من طرق
اخرى صحيحة فلولا ما ذكرناه لما وقع في مثله ذلك عادة الوجه
العاشر ان رئيس الطائفة صرح في كتاب العدة وفي اول صا
بان كل حديث عمل به ماخوذ من الاصول المجمع على صحة نقلها ونحن
نقطع عادة بانه ما كذب الوجه الحادي عشر ان شيخنا الصدوق

قدس سره ذكر مثل ذلك بل اقوى منه في اوايل كتاب من لا يحضره الفقيه ونحن
نقطع عادة بانه لم يكذب الوجه الثاني عشر انا نقطع عادة بان
في اكثر رواة احاديثنا بحيث ما بلغنا من احوالهم انهم لم يرضوا بالافتراء في رواية
الحديث والذي لم نقطع فيه نجزم بذلك انتهى كلامه زيد اكرامه اقول هذه
الوجوه كلها باطلة غير دالة على مدعاه الجواب عن الوجه الاول
ان الاجماع عند الامامية حجة مع العلم بدخول الامام المعصوم في اجماعهم
وقد بينا في بحث الاجماع ضعف طرق العلم بدخول الامام ع ولئن
سلمنا صحة طريق العلم بدخول الامام وامكان تحقق الاجماع
فهو منقول بخبر الواحد وليس دليل على حجية الاجماع المنقول بخبر
الواحد ولئن سلمنا حجيته فلا نسلم حصول العلم المعطى منه بل حصوله
من خبر الواحد ممتنع وايضا لا نسلم ان الصحيح على مذهب المتقدمين
بمعنى قطع الصدور عن الامام ع بل الذي يظهر من كلام الشيخ في العدة
ان الصحيح حديث رواه الثقة وكذا ايضا ومن كلام ابن بابويه في
الفقيه فانه عد احاديثه في اول الكتاب صحيحة ثم ذكر في باب ما يصلى فيه
وما لا يصلى فيه من الثياب ما يدل على انه يعمل بخبر الثقات وان اتصل
السند بالمجهولين وان كان مرفوعا منقطعا غير متصل وهذه عبارته
فاما الحديث الذي روي عن ابي عبد الله ع انه قال لا باس ان

يصلى

يصلي الرجل والنار والسراج والصورة بين يديه لان الذي يصلي
له اقرب اليه من الذي بين يديه فهو حديث يروى عن ثلاثة من
المجهولين باسناد منقطع يرويه الحسن بن علي الكوفي وهو معروف
عن الحسين بن عمرو عن ابيه عن عمرو بن ابرهيم الهمداني وهم مجهولون
يرفع الحديث قال قال ابو عبد الله ع ذلك ولكنها رخصة اقترنت بها
علة صدرت عن ثقات ثم اتصلت بالمجهولين والانقطاع
فمن اخذ بها لم يكن مخطئا بعد ان يعلم ان الاصل هو النهي وان
الاطلاق هو رخصة والرخصة رحمة وذكر في كتاب الصوم
في باب صوم التطوع ما يدل على ان الصحيح عنده ما صححه
محمد بن الحسن بن الوليد والصحيح عند محمد بن الحسن ما كان راويه
ثقة وهذه عبارته واما خبر صلوة يوم غدير خم والثواب المذكور فيه
لمن صامه فان شيخنا محمد بن الحسن ره كان لا يصححه ويقول انه من طريق
محمد بن موسى الهمداني وكان غير ثقة وكل ما لم يصححه ذلك الشيخ ره ولم
يحكم بصحته من الاخبار فهو عندنا متروك غير صحيح انتهى كلامه وما ادعى
المستدل من ان الرواة عرضوا مؤلفاتهم على الائمة ع ممنوع
بل الحق ان العمل باخبار الثقات عند الشيعة كان جايزا فكانوا يعملون
بها والتقية كانت مانعة من عرض المؤلفات على الائمة ع بل كانوا

يحملون الى الائمة ع بحيث لا يطلع المخالفون عليهم والتعذر في زمن
الائمة ع كانت شديدة الا في قليل من الاوقات والجواب
عن الوجه الثاني ان طلب العلم في زمن الغيبة متعسر بل متعذر
ولذا اجوز لهم العمل بخبر الواحد ولئن سلمنا وجوب طلب العلم
على الحاضرين القادرين عليه فليس يفيد ما علمهم علما لان خبرهم
عن معلوماتهم خبر واحد وهو لا يفيد الا الظن والجواب
عن الوجه الثالث انه لا يفيد العلم بمدعاه ولا الظن فانه
سبحانه بمقتضى حكمته سوغ لنا العمل بمحكمات القران بخبر الواحد
في زمن غيبة الامام ع فعلى هذا لم يلزم ان يصح عن في الاصلاب
والجواب عن الوجه الرابع ان امرهم ع الرواة بكتابة ما
يسمعونه للعمل في زمن الغيبة لا يستلزم ان يكون ما في كتبهم مفيدا
للعلم وكيف يمكن ان يكون مفيدا للعلم مع كونه من اخبار الاحاد
والجواب عن الوجه الخامس ان ما ادعاه الكشي من الاجماع على
تصحيح ما يصح عن جماعة معلومة خبر واحد ولا دليل على الاجماع
المنقول بخبر الواحد وعلى تقدير التسليم لا يفيد العلم مع ان
قول الكشي اجمعت العصابة على تصحيح ما يصح عنهم غير مطابق
لمدعى المستدل فان معناه ان الشيعة اتفقوا في حكم حديث انتهى

العلم

لا هولاء

الى هؤلاء بنقل الرواة الثقات ولم يسألوا عن حال الذين
نقل هؤلاء عنهم وحاصل المعنى ان الشيعة كانوا عاملين بمسندات
هؤلاء ومرسلاتهم ولا ريب ان هذا المعنى غير موافق لمدعى
المستدل وهو افادة احاديث هؤلاء العلم القطعي و
الجواب عن الوجه السادس ان توافق الثلثة في الرأي
لا يفيد العلم مع ان قول الكليني وابن بابويه ان احاديثهم
صحيحة ليس نصا في ما ادعاه بل الظاهر منه ان احاديثهم منقولة
عن الثقات وقول الشيخ في العدة صريح في انه عامل بخبر
الواحد والصحيح عنده خبر رواه الثقات وليس كلامه موافقا
لما ادعاه المستدل والجواب عن السابع ان احاديث
كتبنا ماخوذة من الاصول والمصنفات التي الفها الثقات والعمل
بخبر الواحد جائز اذا كان راويه ثقة وما لم يكن راويه ثقة يعمل به
احتياطا ولا يلزم منه مفسدة والجواب عن الوجه الثامن
انه لا يدل على مدعاه وهو افادة احاديثنا العلم والسبب في
ان الشيخ قد يطرح الخبر الصحيح ويعمل بالخبر الضعيف اما لكون
الخبر الضعيف موافقا للكتاب او السنة المتواترة او الاجماع او
البرهان العقلي والجواب عن العاشر ان الشيخ رحمه الله

ادعى في العدة الاجماع على جواز العمل باخبار الآحاد ولم يدع
العلم بصدور احاديثنا عن ائمتنا علما قطعيا الموافق لقول المستدل
وان سلمنا موافقة قوله لقول المستدل فلا نسلم حصول العلم
بصدقه وعدم خطائه لانه لا دليل على عصمته نعم قد حصل لنا
من القرائن الوثوق بقوله ولكن لم يبلغ الى حد العلم بصدقه
وعدم خطاه والجواب عن الحادي عشر انه ان سلمنا
امتناع الكذب على الصدوق فلا يمتنع عليه الخطا وان سلمنا
امتناع الكذب والخطا عليه فلا يحصل ايضا من قوله العلم بصدور
احاديثه عن المعصومين عم الا انا قد بينا ان الصحيح عنده ما كان
راويه ثقة لا ما كان صدوره عن الامام قطعيا كما ظنه المستدل
والجواب عن الثاني عشر منع دعوى وجود القرائن الدالة
قطعيا على ان اكثر الرواة لم يفتروا عن مسلم بل الحاصل من القرائن
يحصل لنا الوثوق بكثير من الرواة ولكن لا يبلغ حد العلم
والقطع بعدم الافتراء بل العلم والقطع مخصوص بمن علم بالدليل
القطعي عصمته

في بحث الاجتهاد

قال صاحب المعالم الاجتهاد في اللغة تحمل الجهد وهو المشقة في امر
يقال اجتهد في حمل الثقيل ولا يقال ذلك في الحقيقة واما

في الاصطلاح

في الاصطلاح فهو استفراغ الفقيه وسعه في تحصيل الظن
بحكم شرعي وقد اختلف الناس في قبوله للتجزية بمعنى جريانه
في بعض المسائل دون بعض وذلك بان يحصل للعالم
ما هو مناط الاجتهاد في بعض المسائل فقط فله ح ان يجتهد
فيها اولا ذهب العلامة رحمه الله في التهذيب والشهيد
في الذكرى والدروس ووالدي في جملة من كتبه وجمع من العامة
الى الاول وصار قوم الى الثاني حجة الاولين انه اذا
اطلع على دليل مسئلة بالاستقصا فقد ساوى المجتهد المطلق في
تلك المسئلة وعدم علمه بادلة غيرها لا مدخل له فيها وح فكما جاز
لذلك الاجتهاد فيها فكذا هذا واحتج الاخرون بان كل ما يقدر
جهله يجوز تعلقه بالحكم المفروض فلا يحصل له ظن عدم المانع من مقتضى
ما يعلمه من الدليل واجاب الاولون بان المفروض حصول جميع
ما هو دليل في تلك المسئلة بحسب ظنه وحيث يحصل التجويز المذكور
يخرج عن الفرض والتحقيق عندي في هذا المقام ان فرض الاقتدار
على استنباط بعض المسائل دون بعض على وجه يساوي
استنباط المجتهد المطلق بها غير ممتنع ولكن تمسك في جواز الاعتماد
على هذا الاستنباط بالمساواة فيه المجتهد المطلق قياس لا نقول به نعم

لو علم ان العلة في العمل بظن المجتهد المطلق هي قدرته على استنباط
المسئلة لكن الالحاق من باب منصوص العلة ولكن الشان في
العلم بالعلة لفقد النص عليها ومن الجائز ان يكون هي قدرته
على استنباط المسائل كلها بل هذا اقرب الى الاعتبار من
حيث ان عموم القدرة انما هو لكمال القوة ولا شك ان القوة
الكاملة ابعد عن احتمال الخطاء من الناقصة فكيف يسوى بينهما
ولكن التعويل في اعتماد ظن المجتهد المطلق انما هو على دليل قطعي
وهو اجماع الامة عليه وقضاء الضرورة به ولا يتصور مثله في
موضع النزاع ان يحصل دليل ظني يدل على مساواة التجزي للاجتهاد
المطلق واعتماد المتجزي عليه يفضي الى الدور لانه يجري مثل مسئلة
التجزي وتعلق بالظن في العمل بالظن ورجوعه في ذلك الى فتوى
المجتهد المطلق وان كان ممكنا لكنه خلاف المراد اذ الفرض الحاقه
ابتداء بالمجتهد وهذا الحاق له بالمقلد بحسب الذات وان
كان بالعرض الحاقا بالاجتهاد ومع ذلك فالحكم في نفسه مستبعد
لاقتضائه ثبوت الواسطة بين اخذ الحكم بالاستنباط والرجوع
فيه الى التقليد وان شئت قلت تركب التقليد والاجتهاد وهو
غير معروف انتهى اقول قد بينا في اول الكتاب ان الاجتهاد

على مذهب الامامية

على مذهب الامامية بط ساقط عن درجة الاعتبار وقد دلت على
بطلانه الايات المحكمة والروايات المتواترة فالحق عندنا ان الظن
ليس مناطا للاحكام بل مناط الاحكام مدلول الروايات ومدلول
الايات المحكمات فعلى ما اخترناه اجتهاد المتجزي واجتهاد المجتهد
المطلق في البطلان متساويان ولا يخفى ان علمنا بالروايات
ليس من حيث انها يفيد الظن كما ظنه القائلون بالاجتهاد
ولا من حيث انها تفيد العلم واليقين كما حسبه الفاضل الاستر
بار م
بل من حيث دل الدليل القطعي على العمل بها وشهادة الشاهدين
العدلين فظهر مما ذكرنا بطلان جميع ما ذكره صاحب المعالم
في هذا المقام سيما ادعاء الاجماع في اعتماد ظن المجتهد المطلق
مع كثرة الايات وتواتر الروايات عن الائمة الهداة عليهم الصلوة
وبعض قدمائنا على عدم جواز العمل بالظن ثم قال ره وهي
بالاجمال ان يعرف جميع ما يتوقف عليه اقامة الادلة على
المسائل الشرعية الفرعية وبالتفصيل ان يعلم من اللغة ومعاني
الالفاظ العرفية ما يتوقف عليه استنباط الاحكام من الكتاب والسنة ولو
بالرجوع الى الكتب المعتمدة ويدخل في ذلك معرفة النحو والتصريف ومن
الكتاب قدر ما يتعلق بالاحكام بان يكون عالما بمواقعها ويتمكن عند

الحاجة من الرجوع اليها ولو في كتب الاستدلال ومن السنة الاحاديث
المتعلقة بالاحكام بان يكون عنده من الاصول المصححة ما يجمعها
ويعرف موقع كل باب بحيث يتمكن من الرجوع اليها وان يعلم احوال
الرواة في الجرح والتعديل ولو بالمراجعة ولان يكون عالما بالمطالب
الاصولية من احكام الاوامر والنواهي والعموم والخصوص الى
غير ذلك من مقاصده التي يتوقف الاستنباط عليها وهو اهم
العلوم للمجتهد كما نبه عليه بعض المحققين ولا بد ان يكون ذلك بطريق الاستدلال
على كل اصل لما فيها من الاختلاف لا كما يتوهمه القاصرون وان يعرف
شرائط البرهان لامتناع الاستدلال بدونه الا من فاز بقوة قدسية تغنيه
عن ذلك وان يكون له ملكة مستقيمة وقوة ادراك يقتدر بها على اقتناص
الفروع من الاصول ورد الجزئيات الى قواعدها والترجيح في موضع التعارض
اذا عرفت هذا فاعلم ان جماعة من الاصحاب وغيرهم عدوا في الشرائط
معرفة ما يتوقف عليه العلم بالشارع من حدوث العالم وافتقاره الى
صانع موصوف بما يجب منزه عما يمتنع باعث للانبياء مصدق اياهم
بالمعجزات كل ذلك بالدليل الاجمالي وان لم يقدر على التحقيق والتفصيل
على ما هو دأب المتبحرين في علم الكلام ووافقهم في ذلك بعض المحققين بان
هذا من لوازم الاجتهاد وتوابعه لا من مقدماته وشرائطه وهو حسن مع

ان ذلك

ان ذلك لا يختص بالمجتهد اذ هو شرط الايمان واما معرفة
فروع الفقه فلا يتوقف عليها اصل الاجتهاد ولكنها قد صارت
في هذا الزمان طريقها تحصيل الدراية فيه وبحسبه يتعين على التوصل
اليه وما يلهج به جهلا او تجاهلا بعض اهل العصر من توقف الاجتهاد
المطلق على امور وراء ما ذكرناه من الخيالات التي تشهد
البديهة بفسادها والدعاوي التي تقتضي الضرورة من الدين
بكذبها انتهى **اقول** قد بينا بطلان الاجتهاد
وعدم جواز العمل بظن المجتهد فالذي يجوز ان يستفتيه العامي
فيفتيه هو المتفقه في الدين العارف بمحكمات القرآن واحاديث
المعصومين ع القادر على التمييز عند تعارضها وتخالفها
المطلع على احوال رجال اسانيدها فالفقيه محتاج الى معرفة
مذاهب الفقهاء ليعرف المجمع عليه والشاذ النادر وما وافق العامة وما
خالفهم ولا يحتاج الفقيه الى ما دونه المتكلمون من علم الكلام
لان القرآن والحديث مشتملان على الادلة الكلامية الموجبة
للايمان ولا يحتاج ايضا الى معرفة الادلة الظنية الاصولية لان
الظن لا يغني من الحق شيئا بل يكفيه الكتاب والسنة وكذا لا يحتاج
الى المنطق لانا نعلم انه لم يكن معروفا عند الصحابة والتابعين

الى زمن المامون خليفة المخالفين بل هو الذي روج المنطق
والفلسفة بين المسلمين قال صاحب المعالم
اتفق الجمهور من المسلمين على ان المصيب من المجتهدين
المختلفين في العقليات التي وقع التكليف بها واحد وان
الاخر مخطئ اثم لان الله لما كلف فيها بالعلم ونصب عليه
دليلا فالمخطئ له مقصر فيبقى في العهدة وخالف في ذلك شذوذ
من اهل الخلاف وهو بمكان من الضعف واما الاحكام
الشرعية فان كان عليه دليل قاطع فالمصيب فيها ايضا واحد
والمخطئ غير معذور وان كانت مما يفتقر الى النظر والاجتهاد
فالواجب على المجتهد استفراغ الوسع فيها ولا اثم عليه
قطعا بغير خلاف يعبا به نعم اختلف الناس في التصويب
فقيل كل مجتهد مصيب بمعنى انه لا حكم معينا لله فيها بل حكم الله
فيها تابع لظن المجتهد فما ظنه فيها كل مجتهد فهو حكم الله فيها
في حقه وحق مقلده وقيل ان المصيب فيها واحد لان لله تعالى
فيها حكما معينا فمن اصابه فهو المصيب وغيره مخطئ معذور
وهذا القول هو الاقرب الى الصواب وقد جعله العلامة في
النهاية راي الامامية وهو موذن بعدم الخلاف بينهم فيه وكيف

وكيف كان

وكيف كان فلا ارى البحث في ذلك بعد الحكم بعدم التاثيم
كثير طائل فلا جرم كان ترك الاشتغال بتقرير حججهم على ما
فيها من الاشكال اوفق بمقتضى الحال انتهى اقول تحقيق
المقام ان كل امر لا يجوز تغيره عما هو عليه من وجوب الى حظر او
من حسن الى قبح كحدوث العالم وصفات الصانع وتوحيده
وعدله والنبوة والامامة وكقبح الظلم والعبث والكذب
وكحسن شكر المنعم ورد الوديعة والانصاف وما يجري مجرى
ذلك الحق فيه واحد ومن خالفه ضال فاسق وربما كان كافرا
وبما ذكرناه صرح الشيخ في العدة واما ما يمكن تغيره بحسب المصالح
فاختلف فيه العلماء قال الشيخ في العدة ان اكثر المتكلمين و
الفقهاء ذهبوا الى ان كل مجتهد مصيب في الاجتهاد والحكم ثم
قال ره والذي اذهب اليه وهو مذهب شيوخنا المتكلمين
المتقدمين والمتاخرين وهو الذي اختاره سيدنا المرتضى قدس
الله روحه واليه كان مذهب شيخنا ابو عبد الله ره ان الحق في
واحد وان عليه دليلا من خالفه كان مخطئا فاسقا لا يخفى
ان هذا الكلام صريح في ان مذهب الامامية غير ما نسب اليهم العلامة
في النهاية فان قيل كيف يجوز ان يكون ما ذكره الشيخ مذهبا

المخلصين فسقة

للامامية مع كثرة اختلافهم في الفروع فيلزم ان يكون اكثر
قلنا ليس الامر كما توهم لان الاحكام على ما بينا نوعان اختيارية
واضطرارية اما المكلفون بالاحكام الاختيارية وهم الذين
كان اخذ الاحكام عن الائمة عم سلام الله عليهم وكانوا تابعين
لاقوال الائمة عم لم يكن اختلاف بين اقوالهم الا من حيث
التقية وعدم التقية واما الاحكام الاضطرارية فالمكلفون
بها الذين لم يكن اخذ الاحكام عن الائمة عم سلام الله عليهم فهم اختلفوا
بحسب اختلاف الروايات والحكم الاضطراري هو العمل
بمدلول الروايات فهم لم يخالفوا حكم الله فيلزم ان يكونوا
فسقة نعم من عمل منهم بالقياس والاستحسان وغيرهما من
الامارات المفيدة للظن ولم يقتصر على العمل بالروايات مع
وجود الايات والروايات المتواترة من جهة المعنى الصريحة
الدالة على عدم جواز العمل بالظن فهم غير معذورين بل هم معاقبون
مواخذون ان لم يرحمهم ارحم الراحمين ببركات محبة الائمة
المعصومين الذين هم شفعاء يوم الدين عليهم الصلوة والسلم
من رب العالمين وتوضيح الكلام وتبيين المرام ان
الاحكام التي يمكن التغير والنسخ فيها نوعان احديها الاحكام

الاختيارية

الاختيارية التي اوجب الله تعالى العلم بها حال الاختيار وامكان الاقتباس
من مشكوة النبوة والحق ان لكل قضية لله فيها حكما معينا وكل هذه
الاحكام الاختيارية كانت محفوظة في مدينة العلم وجعل الله تعالى
لتلك المدينة اثنا عشر بابا وامر الناس باتيانها واخذ العلم منها
والنوع الثاني الاحكام الاضطرارية وبهذه مكلف من لم يمكنه
الاتيان الى الابواب اما لبعد المكان او لوجود التقية والخوف
من اهل البغي والعدوان ونحن في هذا الزمان مكلفون بالاحكام
الاضطرارية وهي ما دل عليه الايات المحكمات وما وصلنا من
الروايات عن الثقات والتوقف والاحتياط فيما لم يرد به خبر
عن الثقات وليس الظن عندنا مناطا للاحكام فالعامل بمدلول
الاخبار على الوجه المنقول عن الائمة الاخيار ليس بمخطئ وان لم
يكن موافقا للاحكام الاختيارية المحفوظة عند اصحاب العصمة عم فظهر بما
قلناه بطلان القول بين التصويب والاخطاء وصحة امر هو بينهما ثم
اعلم ان الشيخ والمرتضى رحمهما الله تعالى لما حسبوا ان الشيعة في زمن
الغيبة مكلفون بالنوع الاول من الاحكام وراء الادلة القاطعة
على عدم جواز العمل بالظن فلشبهة عرضتهم تمسكوا فيما لم يرد فيه
المحكمات من الايات والروايات بالاجماعات وقد ذكرنا ف

بحث الاجماع شبهة ثم وبينا بطلانها والاسترابادي ره لشبهة عرضت فيه
حكم بصحة جميع احاديثنا بمعنى انها صادرة قطعا عن اصحاب
العصمة عم وقد بينا بطلان شبهه وسائر المتاخرين لما حسبوا انهم
مكلفون بالنوع الاول من الاحكام وراوا طرق العلم بها مسدودة
قالوا بالاجتهاد ولكن تركوا التصويب لغاية ظهور بطلانه واختاروا
الاخطاء لكون بطلانه اخفى وانا اخترت بحمد الله تعالى خير الامور
اوسطها قال صاحب المعالم طاب ثراه والحق منع
التقليد في اصول العقايد وهو قول جمهور علماء الاسلام الا من شذ
من اهل الخلاف والبرهان الواضح قائم على خلافه ولا التفات اليه
اذا عرفت هذه فاعلم ان المحقق لعد مصيره الى المنع في هذا الاصل
وذكره الاحتجاج عليه قال واذا ثبت انه غير جائز فهل هذا الخطأ
موضوع قال شيخنا ابو جعفر رضي الله عنه وخالفه الاكثر واحتج
رضي الله عنه باتفاق فقهاء الامصار على الحكم بشهادة العامي مع
العلم بكونه لا يعلم تحرير العقايد بالادلة القاطعة لا يقال قبول
الشهادة انما كان لانهم يعرفون اوائل الادلة او هو سهل الماخذ
لانا نقول ان كان ذلك حاصلا لكل مكلف لم يبق من يوصف
بالمواخذة فيحصل الغرض وهو سقوط الاثم وان لم يكن معلوما لكل مكلف

لزم

لزم ان يكون الحكم بالشهادة موقوفا على الحكم بحصول تلك الادلة
للشاهد منهم لكن ذلك محال ولان النبي صلعم كان يحكم باسلام
الاعرابي من غير ان يعرض عليه ادلة الكلام ولا يلزمه بها بل يامره
بتعلم الامور الشرعية اللازمة له كالصلوة وما اشبهها وفي هذا
الكلام اشعار بميل المحقق الى موافقة الشيخ على ما حكاه عنه
او تردده فيه مع انه ليس بشيء لان تحرير الادلة بالعبارات المصطلح
عليها ودفع فيها ليس بلازم بل الواجب معرفة الدليل الاجمالي
بحيث يوجب الطمانينة وهذا يحصل بالنظر فلذلك لم يوقفوا
قبول الشهادة على استعلام المعرفة ولم يكن النبي صلعم عليه واله
يعرض الدليل على الاعرابي المسلم اذ كانوا يعلمون منهم العلم
بهذا القدر كما قال الاعرابي البعرة تدل على البعير واثار الاقدام
على المسير فسماء ذات ابراج وارض ذات فجاج لا تدل على
اللطيف الخبير اقول ما نقل عن الشيخ من ان المقلد مطلقا
تقليده خطأ موضوع وما نسب اليه من الدليل غير موافق لقوله في
العدة لانه بعد ما حكم بوجوب الاستدلال على العامي في
الاصول وجواز تقليده في الشرعيات قال الذي يقوى في نفسي
ان المقلد للحق في اصول الديانات وان كان مخطئا في تقليده

غير مواخذ به وانه معفو عنه لاني لم اجد احدا من الطائفة ولا من الائمه كلامهم
قطع مواخاة من سمع قولهم واعتقد مثل اعتقادهم وان لم يستند الى
حجة عقل او شرع ثم اقول التحقيق ان المعرفة فطرية والانسان
يحتاج الى ادنى تنبيه والتنبيهات في القران والاحاديث
كثيرة فلا يحتاج المكلف في المعرفة الى تفصيلات المتكلمين بل الحق
ان كلام المتكلمين لامتزاجه بكلام الفلسفة ضرره اكثر من نفعه
وقد بسطنا الكلام في كون المعرفة فطريا في كتاب حكمة العارفين

صفات المفتي قال صاحب المعالم

وكلام المحقق ره هو الاقوى ووجهه واضح لا يحتاج الى البيان
واحتجاج العلامة ره بالاية على ما صار اليه مردود اما اولا فلمنع
العموم فيها وقد نبه عليه في النهاية واما ثانيا فلانه على تقدير العموم
لابد من تخصيص اهل الذكر عن جميع شرائط الفتوى بالنظر الى
سوال الاستفتاء للاتفاق على عدم وجوب استفتاء غيره بل
عدم جوازه وح فلابد من العلم بحصول الشرائط او ما يقوم مقام العلم
وهو شهادة العدلين ويظهر من كلام ابن نفر رضي الله عنه الموافقه
لما ذكره المحقق حيث قال وللعامي طريق الى معرفة صفة من يجب
عليه ان يستفتيه لانه يعلم بالمخالطة والاخبار المتواترة حال العلماء

والبلد الذي

في البلد الذي يسكنه ورتبتهم في العلم والفقاهة ايضا والديانة
قال وليس يطعن في هذه الجملة قول من يبطل الفتيا بان يقول كيف
يعلمه عالما وهو لا يعلم شيئا من علومه لانا نعلم اعلم الناس بالتجارة
والصناعة في البلد وان لم نعلم شيئا من التجارة والصناعة وكذلك
العلم بالنحو واللغة وفنون الادب اذا عرفت هذا فاعلم
حكم التقليد مع الاتحاد والمعنى ظاهر وكذا مع التعدد والاتفاق
في الفتوى واما مع الاختلاف فان علم استواؤهم في المعرفة
والعدالة تخير المستفتي في تقليد ايهم شاء وان كان بعضهم ارجح
في العلم والعدالة من بعض تعين عليه تقليده وهو قول الاصحاب
الذين وصل الينا كلامهم وحجتهم عليه ان الثقة بقول الاعلم اقرب
واوكد ويحكى عن بعض الناس القول بالتخيير هنا ايضا والاعتماد
على ما عليه الاصحاب ولو ترجح بعضهم بالعلم والبعض بالورع قال المحقق
ره تقدم الاعلم لان الفتوى تستفاد من العلم لا من الورع والقدر الذي
عنده من الورع يحجزه عن الفتوى بما لا يعلم فلا اعتبار برجحان ورع الاخر
وهو حسن انتهى اقول يلزم على ما اختاره المحقق وصاحب
المعالم ان ليس للعامي استفتاء لانهما جعلا طريق معرفة المفتي منحصرا
في الممارسة وشهادة الشاهدين من العلماء فيلزم ان يكون الشاهدان

والصاحب المعالم في المقام
تبع في التفصيل في تحقيق الكلام
العلامة ره وعقيب الكلام
ويمكن تصحيح قول العلامة
والمحقق بحملها على التسمية
الى الا النقل هنا يحتاج

[illegible]

مجتهدين لانه لا يعرف اجتهاد المفتي سوى المجتهد فيحتاج الشاهد الى
مجتهدين اخرين ليشهدا على اجتهادهما فيلزم التسلسل فاما على
ما اخترناه من بطلان الاجتهاد ووجوب العمل بالروايات
فعلى العامي ان يستفتي ممن كان مشتهرا او معروفا بعلم الدين
ورواية احاديث المعصومين ع ويدل على ما اخترناه
الاحاديث المذكورة وان اختلف الروات من جهة اختلاف
الروايات فيرجع الى الترجيحات المذكورة في الاحاديث التي
ذكرناها انفا وان لم يكن قادرا على الترجيح فيعمل بالاحتياط
وان لم يكن الاحتياط فيعمل بالاحاديث الدالة على انه باي
الحديثين عمل من باب التسليم وسعه وما توهمه صاحب المعالم
بان قول المرتضى ره موافق لقول المحقق توهم بعيد لانه في الذريعة
صرح ببطلان الاجتهاد وما نقل صاحب المعالم من ان معرفة
صفة المفتي تحصل من المخالطة والتواتر ايضا يدل على ما ادعيناه
لانه لا يمكن معرفة كون الرجل مجتهدا من التواتر لان من شرط التواتر
ان يكون المخبر محسوسا والاجتهاد غير محسوس ثم قال
صاحب المعالم ذهب العلامة في التهذيب الى جواز بناء
المجتهد في الفتوى بالحكم على الاجتهاد السابق ومنع من ذلك

المحقق

المحقق بعد ما شرط لتسويغ الفتوى ان يكون المفتي بحيث اذا
سئل عن ما به الحكم في كل واقعة يفتي بها اتى به وبجميع اصوله
التي بني عليها وقال في موضع اخر اذا افتى المجتهد نظر في واقعة
ثم وقعت بعينها في وقت اخر فان كان ذاكرا لدليلها جاز له
الفتوى وان نسيه افتقر الى استيناف نظر فان ادى نظره الى
الاول فلا كلام وان خالفه وجب الفتوى بالاخير ولا ريب ان
ما ذكره المحقق اولى غير ان ما ذهب اليه العلامة موجه لان الواجب
على المجتهد تحصيل الحكم بالاجتهاد وقد حصل فوجوب الاستيناف
عليه بعد ذلك محتاج الى الدليل وليس بظاهر انتهى اقول
هذه المسئلة من فروع الاجتهاد ولا نقول به نعم لو كان مستند
فتواه حديث ثم اطلع على حديث يخالفه يرجع ويلاحظ
وجوه الترجيح فيعمل بالراجح والا فلا قال صاحب المعالم
لا نعرف خلافا في عدم اشتراط مشافهة المفتي في العمل بقوله
بل يجوز بالرواية عنه ما دام حيا احتجوا لذلك بالاجماع
على جواز رجوع الحائض الى الزوج اذا روى عن المفتي بلزوم
الغير بالزام السماع منه انتهى كلامه اقول لا نسلم تحقق الاجماع
على رجوع الحائض الى الزوج العامي وان سلمنا فاجراء الحكم في غيرها قياس م

وهو بط على مذهبنا نعم على ما اخترناه يمكن الاستدلال على عدم
وجوب المشافهة بان فتوى المفتي رواية عن المعصومين ع فنقل
الثقة كان في الروايات وقال ايضا صاحب المعالم
وهل يجوز العمل بالرواية عن الميت ظاهر الاصحاب الاطباق على
عدمه ومن اهل الخلاف من اجازه والحجة المذكورة للمنع في
كلام الاصحاب على ما وصل الينا ردية جدا لا يستحق ان يذكر ويمكن
الاحتجاج له بان التقليد انما ساغ للاجماع المنقول سابقا ولزوم
الحرج الشديد والعسر بتكليف الخلق بالاجتهاد وكلا الوجهين لا يصح
دليلا في موضع النزاع لان صورة حكاية الاجماع صريحة في
الاختصاص بتقليد الاحياء والحرج والعسر يندفعان بتسويغ
التقليد في الجملة على ان القول بالجواز قليل الجدوى على اصولنا
لان المسئلة اجتهادية وفرض العامي فيها الرجوع الى فتوى
المجتهد وح فالقائل بالجواز ان كان فالرجوع الى فتواه فيها
دور ظاهر وان كان حيا فاتباعه فيها والعمل بفتاوى الموتى
في غيرها بعيد عن الاعتبار غالبا مخالف لما يظهر من اتفاق علمائنا
على المنع من الرجوع الى فتوى الميت مع وجود المجتهد الحي بل حكى
الاجماع فيه صريحا بعض الاصحاب انتهى اقول التحقيق على ما

اخترناه ان راى المفتي اذا لم يكن مستنده الكتاب والسنة فلا يجوز
للعامي ان يعمل به سواء كان حيا او ميتا واذا كان مستنده الكتاب
والسنة فيجوز للعامي اذا استفتى منه ان يعمل به سواء مات
المفتي ام لم يمت بحكم الاستصحاب ولاطلاق الدليل الدال
على جواز العمل بفتوى المفتي انما الاشكال في الرجوع الى تساوي
المفتي الميت يدل على الجواز اطلاق بعض الاحاديث
المذكورة الدالة على وجوب الرجوع الى الرواة لكن الاحوط
الرجوع الى المفتي الحي

في تعارض الاخبار ووجوه الترجيح

قال صاحب المعالم الاصل
في التعادل والترجيح تعادل الامارتين اي الدليلين الظنيين
عند المجتهد يقتضي تخييره في العمل باحدهما لا نعرف في ذلك من
الاصحاب مخالفا وعليه اكثر اهل الخلاف ومنهم من حكم بالتسا
قط والرجوع الى البراءة الاصلية وانما يحصل التعادل مع
الياس من الترجيح بكل وجه لوجوب المصير اليه اولا عند التعارض
وعدم امكان الجمع ولما كان تعارض الادلة الظنية منحصرا عندنا
في الاخبار لا جرم كانت وجوه الترجيح كلها راجعة اليها وهي
كثيرة منها الترجيح بالسند ويحصل بامور الاول كثرة الرواة

كان يكون رواة احدهما اكثر عددا من رواة الاخير فيرجح ما رواته
اكثر لقوة الظن اذ العدد الاكثر ابعد من الخطأ من الاقل ولان كل
واحد يفيد ظنا فاذا انضم الى غيره قوي حتى ينتهي الى التواتر المفيد
لليقين الثاني رجحان راوي احدهما على راوي الاخر في وصف
يغلب معه ظن الصدق كالثقة والفطنة والورع والعلم والضبط
قال المحقق ره رجح الشيخ الضابط والاضبط والعالم والاعلم
محتجا بان الطائفة قدمت ما رواه محمد بن مسلم بل وبريد بن
معوية والفضيل بن يسار ونظائرهم على من ليس له حالهم
قال ويمكن ان يحتج لذلك بان رواية العالم والاعلم ابعد من
احتمال الخطأ وانسب بنقل الحديث على وجهه فكانت اولى
الثالث قلة الوسائط وهو علو الاسناد فيرجح العالي لان
احتمال الغلط وغيره من وجوه الخلل فيه اقل قال العلامة في
النهاية علو الاسناد وان كان راجحا من حيث انه كلما كانت
الرواة اقل كان احتمال الكذب والغلط اقل الا انه مرجوح
باعتبار ندوره وايضا فان احتمال الخطأ والغلط في العدد الاقل
انما يكون اقل لو اتحدت اشخاص الرواة في الخبرين وتساووا
في الصفات اما اذا تعددت او كانت صفات الاكثر اكثر فلا

وهذا الكلام

وهذا الكلام ليس بشيء لان ندرة العدد وقلة مثله غير معقول اذ المراد
الاتحاد والمساوات في الصفات مستدرك لان المفروض في
باب الترجيح استناد احد الدليلين بجهة الترجيح وهو انما يكون
مع الاستواء فيما عداها اذ لو وجد مع الاخر ما يساويها او يرجح عليها
لم يعقل استناد الترجيح اليها وبالجملة فهذا في غاية الظهور ومنها
الترجيح باعتبار الرواية فيرجح المروي بلفظ المعصوم على المروي
بمعناه وحكى المحقق ره عن الشيخ انه قال اذا روى احد الراويين
اللفظ والاخر المعنى وتعارضا فان كان راوي المعنى معروفا
بالضبط والمعرفة فلا ترجيح وان لم يوثق منه بذلك ينبغي ان
يوخذ المروي لفظا ثم قال المحقق ره وهذا حق لانه ابعد من
الزلل والعجب منه كيف رضي من الشيخ بالتفصيل الذي حكاه عنه
مع ان صحة الرواية بالمعنى مشروط بالضبط والمعرفة وتعليله ترجيح
اللفظ بانه ابعد من الزلل يقتضي التقديم مطلقا لا مع عدم الضبط
والمعرفة في راوي المعنى كما شرطه الشيخ ومنها الترجيح بالنظر الى
المتن وهو من وجوه احدها ان يكون احد الخبرين فصيحا ولفظ الاخر
ركيكا بعيدا عن الاستعمال فيرجح الفصيح خلافا للعلامة في التهذيب
اذ المتكلم الفصيح لا يجب ان يكون كل كلامه فصيحا وثانيها ان

بتأكد الدلالة في احدهما بان يعدد جهات دلالته او يكون اقوى ولا
توجد مثله في الاخر فيرجح ما تأكد ومن امثلته ما جاء في بعض اخبار
التغيير للمسافر بعد دخول الوقت من قصر وان لم تفعل فقد
والله خالف رسول الله صلعم وثالثها ان يكون مدلول اللفظ
في احدهما حقيقيا وفي الاخر مجازيا وليس بغالب فيرجح ذو الحقيقة
او يكون فيهما مجازيا ولكن مصحح التجوز اعني العلاقة في احدهما اشهر
او اقوى او اظهر منه في الاخر فيجب ترجيح الاشهر والاقوى والاظهر
ورابعها ان يكون دلالة احدهما على المراد منه غير محتاجة الى توسط
امر اخر ودلالة الاخر موقوفة فيرجح غير المحتاج وقد ذكر الناس ههنا
وجوها اخر كثيرة والمقبول منها داخل فيما ذكرناه وان كان في
كلام الكل مفردا بالذكر كترجيح العام الذي لم يخصص والمطلق الذي
لم يقيد على المخصص والمقيد وكترجيح ما فيه تعرض للعلة على ما اقتصر فيه على
الحكم وترجيح ما يكون اللفظ اقل احتمالا على ما هو اكثر كالمشترك بين
معنيين على المشترك بين ثلثة معان ووجه دخولها فيما ذكرناه ان
الاول يرجع الى ترجيح الحقيقة على المجاز والثاني الى ترجيح الاقوى
دلالة على الاضعف لان التعليل يفيد تقوية الحكم وكذا الثالث
ومنها الترجيح بالامور الخارجية وهي اربعة الاول

اعتضاد

اعتضاد احدهما بدليل اخر فانه ترجح به على ما لا يؤيده دليل الثاني
عمل اكثر السلف باحدهما فيرجح به على الاخر قال المحقق ره
اذا عمل اكثر الطائفة على احد الروايتين كانت اولى اذا جوزنا
كون الامام في جملتهم لان الكثرة امارة الرجحان والعمل بالراجح
واجب الثالث مخالفة احدهما للاصل وموافقة الاخر له فيرجح
المخالف عند العلامة واكثر العامة وذهب بعضهم الى ترجيح
الموافق وهو اختيار الشيخ ره حجة الاول وجهان احدهما
ان المخالف للاصل ويعبرون عنه بالناقل يستفاد منه ما لا
يعلم الا منه والموافق ويسمونه بالمقرر حكمه معلوم بالعقل فكان اعتبار
الاول اولى والثاني ان العمل بالناقل يقتضي النسخ لانه يزيل
حكم العقل فقط بخلاف المقرر فانه يوجب تكرره لازالته حكم الناقل
بعد ازالة الناقل حكم العقل وحجة الثاني ان حمل الحديث على ما
لا يستفاد الا من الشرع اولى من حمله على ما يستقل العقل بمعرفته
اذ فائدة التاسيس اقوى من فائدة التاكيد وحمل كلام الشارع
على الاكثر فائدة اولى وكلتا الحجتين لا تنهض باثبات المدعى
قال المحقق ره بعد نقل القولين وحاصل الحجتين ونعم ما قال
الحق انه اما ان يكون الخبران عن الرسول صلعم او عن الائمة عم فان كان

للاصل

عن النبي ص وعلم التاريخ كان المتأخر اولى سواء كان مطابقا
او لم يكن ومع جهل التاريخ يجب التوقف لانه كما يحتمل ان يكون
احدهما ناسخا يحتمل ان يكون منسوخا وان كان عن الائمة ع وجب
القول بالتخيير سواء علم تاريخهما او جهل لان الترجيح مفقود وههنا
والنسخ لا يكون بعد النبي ص الرابع ان يكون احدهما مخالفا
لاهل الخلاف والاخر موافقا فيرجح المخالف لاحتمال التقية في
الموافق وقد حكى المحقق عن الشيخ انه قال اذا تساوت الروايتان
في العدالة والعدد عمل بابعدهما من قول العامة ثم قال المحقق
والظاهر ان احتجاجه في ذلك برواية رويت عن الصادق ع وهو
اثبات لمسئلة علمية بخبر واحد وما يخفى عليك ما فيه والعجب مع انه
قد طعن فيه فضلاء من الشيعة كالمفيد وغيره فان احتج بان
الابعد لا يحتمل الا الفتوى والموافق للعامة يحتمل التقية فوجب
الرجوع الى ما لا يحتمل قلنا لا نم انه لا يحتمل الا الفتوى لمصلحة
يراها الامام لكن يجوز الفتوى بما يحتمل التاويل مراعاة لمصلحة يعلمها
الامام وان كنا لا نعلمها فان قال ذلك يسد باب العمل
بالحديث قلنا انما يصير الى ذلك على تقدير التعارض وحصول
مانع يمنع من العمل لا مطلقا فلم يلزم سد باب العمل هذا

هذا الكلام وهو ضعيف اما اولا فلان رد الاستدلال بالخبر بانه
اثبات لمسئلة علمية بخبر واحد ليس بجيد اذ لا مانع من اثبات مسئلة
بالخبر المعتبر من الآحاد نعم هذا الخبر الذي اشار اليه لم يثبت صحته فلا
ينهض حجة واما ثانيا فلان الافتاء بما يحتمل التاويل وان
كان محتملا الا ان احتمال التقية على ما هو المعلوم من حال الائمة ع
اقرب واظهر وذلك كاف في الترجيح وكلام الشيخ عندي هو
الحق انتهى كلامه ره اقول على ما اخترناه من بطلان الاجتهاد
والعمل بالظن ووجوب العمل بالروايات لا يجوز لنا ان نعدل
عن الترجيحات التي تضمنتها الروايات التي قدمناها قال محمد
بن يعقوب الكليني في اول الكافي فاعلم يا اخي ارشدك الله
انه لا يسع احد تمييز شيء مما اختلف الرواية فيه عن العلماء ع
برايه الا ما اطلقه العالم بقوله اعرضوها على كتاب الله
فما وافق كتاب الله عز وجل فخذوه وما خالف كتاب الله
فردوه وقوله دعوا ما وافق القوم فان المجمع عليه لا ريب
فيه ونحن لا نعرف من جميع ذلك الا اقله ولا نجد شيئا احوط
ولا اوسع من رد علم ذلك كله الى العالم ع وقبول ما وسع
من الامر فيه بقوله بايما اخذتم من باب التسليم وسعكم انتهى

اقول قوله ره انه لا يسع احدا التمسك بشيء مما اختلف الرواية
فيه عن العلماء عم برأيه كلام صحيح لا ريب فيه ولكن قوله لا
نجد شيئا احوط الى آخر كلامه محل نظر بل الاحتياط يقتضي
الرجوع الى المرجحات المذكورة مهما امكن وتيسر ومع اليأس
من الترجيح العمل بالحديث المذكور بايهما اخذتم من باب
التسليم وسعكم ثم لا يخفى ان ما توهمه المحقق ره من انه لا يجوز
اثبات المسئلة الاصولية والفروعية ولا يلزم من اثبات المسئلة
الاصولية بخبر الواحد بعد ثبوت جواز العمل به مفسدة ثم
لا يخفى ان الامر بترجيح ما خالف العامة على ما وافقهم قد نقل
اهل البيت عم بعده طرق فلا وجه لترك اعتباره تم المطلب الثاني

المطلب الثالث في الدراية مقدمة الدراية

هو علم يبحث فيه عن متن الحديث وطرقه وموضوعه الراوي
والمروي وغايته معرفة ما يقبل ليعمل به وما يرد ليجتنب الخبر
هو كلام يكون لنسبته خارج في احد الازمنة الثلثة تطابقه او لا
تطابقه والحديث في اللغة ضد القديم وفي الشرع حكاية قول
المعصوم او فعله او تقريره والخبر اعم منه والحديث القدسي

هو حكاية قول الله تعالى من غير القرآن وقيل يختص الخبر بما جاء
عن غير المعصوم وهو غلط والاثر يطلق على ما جاء عن المعصوم
وغيره ومتن الحديث هو ما يتقوم به المعنى والسند هو طريق
المتن والاسناد هو رفع الحديث الى قائله من نبي او امام ثم
اعلم ان الخبر منحصر في الصدق والكذب خلافا للجاحظ
فانه اثبت واسطة بينهما لانه شرط في الصدق والكذب الخبر
مع مطابقته للواقع اعتقاد المخبر انه مطابق والكذب
اعتقاد عدم المطابقة والصدق على مذهب النظام المطابق
لاعتقاد المخبر والكذب ما لا يطابق اعتقاده فقولنا السماء
تحتنا معتقدا ذلك صدق والسماء فوقنا غير معتقد ذلك كذب
وذهب السيد المرتضى الى ان الخبر لا يتحقق الا مع قصد المخبر
لوجوده من الساهي وكل هذه الاقوال بمعزل عن الصواب
ثم الخبر ان نقله جماعة يمتنع تواطؤهم على الكذب فهو
متواتر والا فهو خبر الواحد وقد بسطنا الكلام في شروط
التواتر والدليل على جواز العمل بخبر الواحد ثم اعلم انه ان
كان جميع رجال سنده اماميين ممدوحين بالتعديل
فصحيح وان كان بدونه كلا او بعضا مع تعديل البقية فحسن

وان كانوا غير اماميين كلا او بعضا مع تعديل الكل فموثق ويسمى قويا ايضا
وما عدا هذه الاقسام ضعيف ولا يخفى ان هذا التقسيم لم يكن
عند القدماء بل كان الحديث عندهم قسمين الصحيح والضعيف فما كانوا
يثقون براويه او يقطعون بصدوره عن المعصوم كان عندهم
صحيحا وما لم يكن كذلك كان ضعيفا ولذا حكم محمد بن يعقوب بصحة احاديث
الكافي ومحمد بن بابويه بصحة ما في الفقيه مع ان كثيرا من احاديث
الكتابين مروية عمن ليس بامامي وقال الكشي اجمعت الاصحاب على
تصحيح ما يصح عن عبد الله بن بكير وابان بن عثمان والاول فطحي
والثاني ناووسي ثم اعلم ان للحديث اقساما اخر وافراده باعتبار
هذا التقسيم ستة وعشرون منها ثمانية عشر نوعا يشترك فيها الاقسام الاربعة
المذكورة التي هي الاصول وثمانية منها يختص بالضعيف فمن
الاقسام المشتركة المسند وهو ما اتصل سنده مرفوعا الى المعصوم
المتصل ويسمى الموصول وهو ما اتصل اسناده
سواء كان مرفوعا الى المعصوم ام موقوفا على غيره وقد يخص
بما اتصل اسناده الى المعصوم او الصحابي دون غيرهم و
المرفوع وهو ما اضيف الى المعصوم قولا او فعلا او تقريرا سواء
كان اسناده متصلا بالمعصوم ام منقطعا بترك بعض الرواة

او ابهامه

او ابهامه او رواية بعض رجال سنده عمن لم يلقه فبين الاخيرين عموم
من وجه وهما اعم من الاول مطلقا والرابع المعنعن وهو ما يقال
في سنده فلان عن فلان والخامس المعلق وهو ما حذف من
مبدأ اسناده واحد فاكثر ولا يخرج المعلق عن الصحيح اذا عرف
المحذوف وكان ثقة السادس المفرد وهو قسمان الاول ما تفرد
روايته عن جميع الرواة كتفرد اهل بلد معين والثاني ما تفرد به بالنسبة
الى جهة السابع المدرج وهو ما ادرج فيه كلام بعض الرواة فيظن
انه منه او يكون عنده متنان باسنادين فيدرجهما في احدهما ويترك
الاسناد الاخر او يسمع حديث واحد من جماعة مختلفين في سنده
بان رواه بعضهم بسند وغيره بغيره او مختلفين في متنه مع اتفاقهم
على سنده فيرويه مجمعا على الاتفاق في المتن او السند ولا يذكر الاختلاف
الثامن المشهور وهو ما شاع عند اهل الحديث او عندهم وعند
غيرهم التاسع الغريب وهو اما غريب اسنادا ومتنا معا وهو
ما تفرد برواية متنه واحد او غريب اسنادا خاصة كحديث يعرف متنه
اذا تفرد بروايته واحد او غريب متنا خاصة بان اشتهر
الحديث المفرد فرواه عمن تفرد به جماعة كثيرة فيصير غريبا مشهورا
العاشر المصحف والتصحيف يكون في الراوي وفي المتن الحادي عشر

العالي وهو قليل الواسطة مع اتصاله الثاني عشر الشاذ وهو ما
رواه الثقة مخالفا لما رواه الاكثر الثالث عشر المسلسل وهو ما
تتابع فيه رجال السند على صفة او حالة الرابع عشر المزيد وهو زيادة
تكون في المتن بان يروى فيه كلمة زائدة تتضمن معنى لا يستفاد من غيره
وفي الاسناد كان يرويه بعضهم باسناد مشتمل على ثلثة رجال مثلا
ويرويه بعض آخر بسند مشتمل على اربعة رجال فهو المزيد الخامس عشر
المختلف وهو ان يوجد حديثان متضادان في المعنى ظاهرا السادس عشر
الناسخ والمنسوخ السابع عشر الغريب لفظا وهو ما اشتمل على لفظ
غامض بعيد عن الفهم لقلة استعماله الثامن عشر المقبول وهو
الذي تلقوه بالقبول من غير التفات الى صحته وعدمها واما الاقسام
الثمانية المختصة بالضعيف فاولها الموقوف
وهو ما روي عن مصاحب المعصوم وقد يطلق في غير مصاحب المعصوم
المقطوع وهو ما جاء عن التابعين ومن في حكمهم وهو تابع
مصاحب الامام المرسل وهو ما رواه عن المعصوم باسقاط
الواسطة او بابهامها كرجل او بعض اصحابنا ويطلق على المرسل
المنقطع والمقطوع ايضا باسقاط شخص واحد من اسناده والمعضل
بفتح الضاد المعجمة باسقاط اكثر من واحد المعلل وهو ما فيه اسباب

خفية

خفية قادحة فيه في نفس الامر وظاهره السلامة منها و
المدلس بفتح اللام وهو ما اخفي علته اما في الاسناد وهو ان يروي
عمن لقيه او عاصره ما لم يسمعه منه على وجه يوهم انه سمعه منه او يذكر
شيخه ويسقط من بعده رجلا ضعيفا او صغير السن ليحسن الحديث
بذلك او في الشيخ بان يروي عن شيخ حديثا سمعه منه فيسميه او
يكنيه باسم او كنية غير معروف بهما المضطرب
والاضطراب اي الاختلاف يقع في السند مثل ان يروي تارة
عن ابيه عن جده وتارة عن جده بلا واسطة وثالثة عن ثالث
ويقع في المتن دون السند كخبر اعتبار الدم عند اشتباهه بالقرحة
بخروجه من الجانب فيكون حيضا او بالعكس واختلف بسبب ذلك
فتوى الفقهاء مع ان الاضطراب يمنع من العمل بمضمون الحديث
مطلقا المقلوب وهو حديث ورد بطريق فيروى بغيره
بان يقلب بعض رجاله سهوا او لغرض فاسد الموضوع
والواضعون اصناف منهم من قصد من الوضع التقرب الى الملوك
ومنهم من زعم انه وضع الحديث حسبة وتقربا لجذب قلوب الناس الى
الله تعالى وهو منسوب الى الكرامية وبعض المتصوفة ومنهم الزنادقة كابن
ابي العوجاء والغلاة كابي الخطاب ويونس بن ظبيان ويزيد الصائغ واضرابهم

في الفاظ المعدلين والجارحين الفاظ

التعديل فلان عدل او ثقة او حجة او صحيح الحديث او متقن او
ثبت او حافظ او ضابط او صدوق او يحتج بحديثه او يكتب
حديثه او ينظر فيه او لا باس به او شيخ او جليل او مشكور او
صالح الحديث او خير او فاضل او خاص او زاهد او عالم او ممدوح
او صالح او قريب الامر والفاظ الجرح فلان وضاع
او ضعيف او غال او مضطرب الحديث او منكره او متروك
في نفسه او متروك الحديث او مرتفع او متهم او واه او لا شيء
او ليس بذلك ثم اعلم ان الظاهر من كلام المتأخرين
الاتفاق على ثبوت العدالة بالثلثة الاول من الفاظ التعديل
ويرد عليهم ما لا يمكن دفعه وهو ان العدالة المعتبرة في الراوي
عند المتأخرين الملكة وعند المتقدمين الاصل في المسلمين العدالة
حتى يعلم فسقهم وقد قال الشيخ ره في كتاب الخلاف ان قول
الملكة واستعلام حالها بالمعاشرة الباطنة من مخترعات شريك
بن عبد الله القاضي فكيف يجوز للمتأخرين ان يحكموا بعدالة الراوي
بمجرد تعديل الكشي والنجاشي والشيخ الطوسي ره مع مخالفة مذهبهم
في العدالة لمذهب المتأخرين وقول المعدل فلان ثقة او حجة

لا يدل

لا يدل على العدالة بطريق اولى لانهما اعم من التعديل فان قيل
هذه الالفاظ اذا لم تدل على العدالة فمن اين تعرفون عدالة الراوي
قلنا الذي اخترناه واستفدناه من الاحاديث واثار القدماء
ان المعتبر في الراوي كونه ثقة سواء حصل الوثوق بقولهم من توثيق
الموثقين او من قرائن الاحوال فمن توثيق هؤلاء المشايخ ومدحهم
للرواة باكثر العبارات المذكورة يحصل لنا الوثوق بقول الرواة
فنعمل برواياتهم ولا يرد علينا ما يرد على المتأخرين والتعديلات والتوثيقات
المنقولة المسطورة في كتب الرجال ليست بشهادات كما ظن جماعة
من الاصوليين ويلزم من قال بانها شهادات ان لا يثبت بها
العدالة لان المشافهة في الشهادة معتبرة فظهر بما ذكرناه ضعف قول
من قال بوجوب التعدد في المعدل من حيث ان التعديل شهادة
والتحقيق ان المدح والجرح المسطورين في كتب الرجال من القرائن
الدالة على كون الممدوح ثقة والمجروح غير ثقة وقد حكم المتأخرون با
القرائن على عدالة جماعة من الرواة منهم احمد بن محمد بن الحسن بن
وليد الذي هو من مشايخ المفيد والواسطة بينه وبين ابيه ومنهم
احمد بن محمد بن يحيى العطار الذي هو من مشايخ الصدوق
والواسطة بينه وبين سعد بن عبد الله ومثل الحسين بن الحسن بن ابان

الذي هو من مشايخ محمد بن الحسن بن الوليد والواسطة بينه وبين الحسين بن
سعيد ومنهم ابو الحسين علي بن ابي جيد الذي هو من مشايخ شيخ
الطائفة فان هؤلاء لم يذكر لهم في كتب الرجال توثيق ولا جرح
فبقرينة اكثار رواية فحول الفقهاء عنهم حكموا بعدالتهم وعدوا
الاحاديث التي هؤلاء في سندها صحيحة ويرد عليهم ان الفقهاء
المتقدمين ربما اكثروا الرواية عنهم لكونهم على ظاهر العدالة لا لكونهم
اصحاب الملكة فعلى هذا حكم المتاخرين القائلين بالملكة بعدالة هؤلاء
من جهة اكثار رواية المتقدمين عنهم لا وجه له ونحن نحكم بصحة حديث
في سنده ابرهيم بن هاشم ونحكم بكونه ثقة ولئن لم يوثق في كتب
الرجال بقرينة اكثار رواية الثقات عنه وكونه ممدوحا بانه اول
من نشر حديث الكوفيين بقم ويمكن لنا الحكم بالقرائن على صحة
اكثر الاحاديث الحسان وبعض من غير الحسان ايضا ثم اعلم
ان المتاخرين قد حكموا في اصولهم بعدم جواز العمل بغير الخبر الصحيح
باصطلاحهم واستدلوا على مدعاهم باية ان جاءكم فاسق
والعجب انهم في كتب الفروع عند فقد الخبر الصحيح يعملون بالحسن
والموثق بل يعملون بالخبر الضعيف ايضا في الواجب والحرام معتذرين
بانه منجبر بالشهرة مع ان الشهرة عندهم ليست بحجة وفي المندوب

والمكروه

والمكروه يعملون به وان لم يكن منجبرا بالشهرة وكانهم تمسكوا برواية
هشام بن سالم من سمع شيئا من الثواب على شيء فصنعه كان
له وان لم يكن على ما بلغه والتحقيق ان هذا الحديث ليس يدل
على مدعاهم وهو جواز العمل بالحديث الموثق والضعيف في المندوب
والمكروه لانه يعارض قوله تعالى ولا تركنوا الى الذين ظلموا الآية
الاية تدل على عدم جواز العمل بخبر الفاسق سواء كان فسقه بالجوارح
او بالاعتقاد لان الفسق ظلم فلا بد من تخصيص الحديث بان يكون
المراد منه ان من بلغه شيء من الثواب من طريق صحيح فصنعه كان له
وان لم يكن على ما بلغه او بان يكون المراد منه ان من بلغه شيء من طريق
صحيح او غير صحيح من الاعمال الثابتة شرعيتها فصنعه كان له وان لم يكن
على ما بلغه فعلى هذا لا يجوز للمتاخرين التمسك بهذا الحديث ولكن
نحن نعمل بالحديث الموثق والضعيف مع فقد المعارض اذا كانا
موافقين للاحتياط **فائدة** في ذكر بعض الاشتباهات
الواقعة في اسماء الرواة وطريق التمييز قال الشهيد الثاني في
درايته ان اتفقت اسماؤهم واسماء ابائهم فصاعدا واختلف
اشخاصهم سواء اتفق في ذلك اثنان منهم او اكثر فهو النوع الذي
يقال له المتفق والمفترق اي المتفق في الاسم المفترق في الشخص وذلك

كرواية الشيخ ره ومن سبقه من المشايخ عن احمد بن محمد ويطلق فان هذا
الاسم مشترك بين جماعة منهم احمد بن محمد بن عيسى واحمد بن محمد بن خالد
واحمد بن محمد بن ابي نصر واحمد بن محمد بن الحسن بن الوليد وجماعة
اخرون من افاضل اصحابنا في تلك الاعصر ويتميز عند الاطلاق
بقرائن الزمان فان المروي عنه ان كان من الشيخ في اول السند او
ما قاربه فهو احمد بن محمد بن الوليد وان كان في اخره مقاربا للرضا عم
فهو احمد بن محمد بن ابي نصر البزنطي وان كان في الوسط فالاغلب
ان يريد به احمد بن محمد بن عيسى وقد يراد به غيره ويحتاج في ذلك
الى فضل قوة وتميز واطلاع على الرجال ومراتبهم ولكنه مع الجهل لا يضر
لان جميعهم ثقات والامر في الاحتجاج بالرواية سهل اقول نحكم
بصحة الحديث وحجيته ان علم ان الراوي احد الثلثة او احمد بن
محمد بن خالد وان لم يعلم فلا نحكم ثم قال وكذا بينهم عن
محمد بن يحيى مطلق فانه ايضا مشترك بين جماعة منهم محمد بن
يحيى العطار القمي ومنهم محمد بن يحيى الخزاز بالخاء المعجمة والزاي قبل
الالف وبعدها ومحمد بن يحيى بن سليمان الخثعمي الكوفي والثلثة
ثقات ويتميز بالطبقة فان محمد بن يحيى العطار في طبقة مشايخ
ابي جعفر الكليني فهو المراد عند الاطلاق في اول السند محمد بن يحيى

والاخرين

والاخيرين رويا عن الصادق عم فيغتفر بذلك وكما اطلاقهم الرواية
عن محمد بن قيس فانه مشترك بين اربعة اثنان ثقتان وهما محمد بن
قيس الاسدي ابو نصر ومحمد بن قيس البجلي ابو عبد الله وكلاهما رويا
عن الباقر والصادق عم وواحد ممدوح من غير توثيق وهو محمد
بن قيس الاسدي ولم يذكروا انه روى وواحد ضعيف وهو محمد
بن قيس ابو احمد روى عن الباقر عم خاصة والامر الحجية بما يطلق فيه
هذا الاسم مشكل والمشهور بين اصحابنا رد روايته حيث يطلق مطلقا
نظرا الى احتمال كونه الضعيف والتحقيق في ذلك ان الرواية ان كانت
عن الباقر عم فهي مردودة لاشتراكه بين الثلثة الذين احدهم الضعيف
واحتمال كونه الرابع حيث لم يذكر طبقته وان كانت الرواية عن
الصادق عم فالضعف منتف عنها لان الضعيف لم يرو عن الصادق عم
كما عرفت ولكنها محتمل لان يكون من الصحيح لان كان هو احد الثقتين ويحمل
على بعد لان يكون هو الممدوح فيكون الرواية من الحسن فينبغي على
قبول الحسن في ذلك المقام وعدمه فتنبه لذلك فانه مما غفل عنه
الجميع وردوا بسبب الغفلة روايات وجعلوها ضعيفة والامر فيها ليس كذلك
انتهى كلامه وفيه نظر لان حكمه بعدم رواية الضعيف عن الصادق عم
حكم بلا دليل لان شهادة النجاشي على روايته عن الباقر عم ليس شهادة

على عدم روايته عن الصادق ع فالحكم بكون الحديث حسنا ان روى
عن الصادق ع لا وجه له **ثم قال** وكرواية الكليني في الكافي
عن محمد بن اسمعيل عن الفضل بن شاذان وامر محمد بن اسمعيل هذا
ملتبس لان الاسم مشترك في الظاهر بين ستة رجال ذكرهم
الاصحاب في كتب الرجال وهم محمد بن اسمعيل بن بزيع الثقة
الجليل ومحمد بن اسمعيل الزعفراني وهذان وثقهما النجاشي ومحمد بن اسمعيل
الكناني ومحمد بن اسمعيل الجعفري ومحمد بن اسمعيل الصيمري ومحمد بن اسمعيل البلخي
وكلهم مجهولو الحال والاول لا يتجه ارادته هنا من وجوه احدها ان الفضل
بن شاذان دون ابن بزيع في الطبقة لان الفضل لم يذكره الشيخ في كتاب
الرجال الا في اصحاب ابي الحسن الثالث ع وربما احتمل من كلام النجاشي
ان يكون روى عن ابي جعفر الثاني ومحمد بن اسمعيل ذكر في اصحاب الكاظم
والرضا ع قال النجاشي وادرك ابا جعفر الثاني ع ومما يوضح هذا الوجه
انه لم يوجد قط رواية عن محمد بن اسمعيل بن بزيع بالتصريح عن الفضل بن
شاذان بعد التتبع والاستقراء وثانيها انه روى في الكافي عن ابن
بزيع اخبارا كثيرة بواسطتين لانه يروي عن محمد بن يحيى عن احمد بن محمد عنه
وهذا ينافي الرواية عنه من غير واسطة بحسب العادة قطعا وثالثها ان وفاة
محمد بن اسمعيل بن بزيع كانت في زمن ابي جعفر الثاني ع فكيف يتصور

لقاء

لقاء الكليني له وبالجملة فاحتمال ارادته هنا واضح في الانتفاء من البين
واما الثاني والثالث فكذلك لان البرمكي يروي عنه في اسانيد
كثيرة بالواسطة والزعفراني متقدم ايضا فانهم ذكروا انه ادرك
اصحاب ابي عبد الله ع فلم يبق الا احتمال كونه احد المجهولين ويحتمل
كونه غيرهم بل هو الاقرب فان الكشي ذكر في ترجمة الفضل بن
شاذان حكاية عنه وقال ذكرها ابو الحسن محمد بن اسمعيل البندقي
النيسابوري ولا يخفى ما في التزام صاحب الاسم المبحوث عنه
للرواية عن الفضل بن شاذان من الدلالة على الاختصاص به ونقل
الحكاية عن الرجل المذكور يؤذن بنحو ذلك فيقرب كونه هو وفي فهرست
الشيخ حكاية عنه ايضا ذكرها في ترجمة احمد بن داود الفزاري وقال
في صدر الحكاية ذكر محمد بن اسمعيل النيسابوري **ثم اعلم**
ان صاحب **المنتقى** بعد ما اتى بالوجوه المذكورة ورجح
كون الرجل المبحوث عنه النيسابوري المدعو بالبندقي قال حال هذا
الرجل مجهول ايضا اذ لم نعلم له ذكرا الا بما رايت فليس في هذا التعيين
كثير فائدة فلعل في اكثار الكليني من الرواية عنه شهادة بحسن حاله
فيعد السند المشتمل عليه حسنا والتحقيق عندي ان اكثار رواية
الكليني الجليل القدر عنه شهادة على كونه ثقة فالسند على هذا صحيح وبهذا

الوجه حكم المتاخرون على ما بنياه بصحة سند فيه احمد بن محمد بن الحسن بن الوليد
او احمد بن محمد بن يحيى العطار او الحسين بن الحسن بن ابان او علي بن
ابي جيد مع انه لم يذكر لهم في كتب الرجال توثيق وان اتفقت
الاسماء خطا واختلفت نطقا وهو النوع الذي يقال له
المؤتلف والمختلف مثاله جرير بالجيم والراء وحريز بالحاء
والراء المهملتين وبريد ويزيد الاول بالباء والراء والثاني
بالياء المثناة والزاء وبنان بالنون بعد الباء وبيان بالياء
بعد الباء وبشار بالشين بعد الباء ويسار بالسين بعد الياء
المثناة وحنان بالنون بعد الحاء وحيان بالياء بعد الحاء ويمكن
التمييز بين هذه المتفقات خطا بمعرفة الاباء ومعرفة الطبقات
وقد يحصل الاتفاق والاختلاف في النسبة والصفة وغيرهما كالهمداني
بسكون الميم والدال المهملة نسبة الى همدان قبيلة والهمذاني بفتح
الميم والذال المعجمة اسم بلدة فمن الاول محمد بن الحسين بن ابي الخطاب
ومحمد بن الاصبغ وسندي بن عيسى ومحفوظ بن نصر وخلق كثير ومن
الثاني محمد بن علي الهمداني ومحمد بن موسى ومحمد بن علي بن ابرهيم وكيل
الناحية وابنه القسم وابوه علي وجده ابرهيم وابرهيم بن محمد وعلي
بن المسيب وعلي بن الحسين ومثل الخراز براء مهملة وزاء والخزاز بزاءين معجمتين

ومثل الحناط

ومثل الحناط بالحاء المهملة والنون والخياط بالخاء المعجمة والياء وان
اتفق الاسماء خطا ونطقا واختلف الاباء نطقا مع ايتلافها
خطا او بالعكس فهو النوع الذي يقال له المتشابه فالاول كمحمد
بن عقيل بفتح العين ومحمد بن عقيل بضمها والثاني كشريح بن النعمان
وسريج بن النعمان الاول بالشين المعجمة والحاء المهملة والثاني
بالسين المهملة والجيم ومن المهم في هذا الباب معرفة طبقات الرواة

فائدة اعلم ان اصحاب الكتب القديمة من الاصول
والمصنفات كانوا يوردون الاخبار المتعددة في المعاني المختلفة
بطريق واحد فيذكرون السند متصلا على وجه ليس فيه التباس
ثم يحيلون في الباقي اعتمادا على التفصيل اولا فلما اراد غيرهم تحويل
تلك الاحاديث وتوزيعها على الابواب غفلوا عن كيفية
الترتيب السابق فوقع الالتباس وتقطعت تلك الاخبار ووقع
الاجمال في بعض رواتها ووقع الاضمار فيما لا مرجع له بحسب الظاهر
وقد وقع من الشيخ في بعض الاسناد ما يوهم القطع والارسال
مع انه ليس في الواقع كذلك كما ورد في بعض الاخبار ما صورته
هكذا اخبرني الشيخ ره عن ابي القاسم جعفر بن محمد بن قولويه عن
محمد بن يعقوب عن عدة من اصحابنا عن سهل بن زياد عن ابن محبوب

عن شهاب قال سألته عن ابن عشر سنين يحج قال عم اذا احتلم
الحديث وحيث لا مرجع لضمير سألته يتوهم القطع في الرواية
ولكن بعد التتبع التام والرجوع الى اصل المأخذ وهو كتاب
الكافي يعلم عدم القطع لانه مذكور وفيه الحديث هكذا عدة
من اصحابنا عن سهل بن زياد عن ابن محبوب عن شهاب عن
ابي عبد الله عم في رجل اعتق عشية عرفة وساق الحديث الى
ان قال وسألته عن ابن عشر سنين فيعلم كون الضمير راجعا
الى ابي عبد الله عم ومنه ما اورده الشيخ هكذا مسمع بن عبد
الملك عن ابي عبد الله عم قال لو ان مملوكا حج ثم اعتق كان عليه
فريضة الاسلام اذا استطاع اليه سبيلا ولا يخفى ان رواية
الشيخ عن مسمع ظاهرها الارسال اذ ليس هو راويا عنه ولكن
بعد التتبع والرجوع الى المأخذ وهو الكافي المذكور فيه الحديث
هكذا عدة من اصحابنا عن سهل بن زياد عن محمد بن الحسن عن
عبد الله بن عبد الرحمن الاصم عن مسمع بن عبد الملك عن ابي عبد
الله عم قال لو ان عبدا وساق الحديث علمنا ان الرواية غير
مرسلة قال صاحب المنتقى بعد ذكر وقوع الاغلاط في
الاسناد بسقوط بعض الوسائط ثم اعلم انه كما كثر الغلط

في الاسانيد

في الاسانيد باسقاط بعض الوسائط على الوجه الذي قررناه فقد كثر
ايضا بضد ذلك وهو زيادة بعض الرجال فيها على وجه تزاد به بعض
طبقات الرواة ولم ار من تفطن له ومنشأ هذا الغلط انه يتفق
في كثير من الطرق تعدد الرواة للحديث في بعض الطبقات
فيعطف بعضهم على بعض بالواو وحيث ان الغالب في الطرق
هو الوحدة ووقوع كلمة عن في الكتابة بين اسماء الرجال فمع الاعجال
يسبق الى الذهن ما هو الغالب فتوضع كلمة عن في موضع واو
العطف وقد رأيت في نسخة التهذيب التي عندي بخط الشيخ ره
في عدة مواضع سبق فيها القلم الى اثبات كلمة عن في موضع
الواو ثم وصل بين طرفي العين وجعلها على صورتها واوا
والتبس ذلك على الناسخ فكتبها بالصورة الاصلية في بعض
مواضع الاصلاح وفشا ذلك في النسخ المتجددة ولما
راجعت خط الشيخ فيه تبينت الحال وظاهر ان ابدال
الواو بعن يقتضي الزيادة التي ذكرناها فاذا كان الرجل ضعيفا
ضاع الاسناد فلا بد من استفراغ الوسع في ملاحظة هذا وعدم
القناعة بظواهر الامور قال ومن المواضع التي اتفق فيها الغلط
مكررا رواية الشيخ عن سعد بن عبد الله عن احمد بن محمد بن عيسى عن عبد

الرحمن بن ابي نجران وعلي بن حديد والحسين بن سعيد فقد وقع بخط
الشيخ في عدة مواضع منها ابدال احد واوي العطف بكلمة عن
مع ان ذلك ليس بموضع شك او احتمال لكثرة تكرر هذا الاسناد
في كتب الحديث والرجال ثم قال وقد اجتمع الغلط بالنقيصة
والزيادة في رواية سعد عن الجماعة المذكورين بخط الشيخ ره في
اسناد حديث زرارة عن ابي جعفر ع فيمن صلى بالكوفة ركعتين ثم
ذكر وهو بمكة او غيرها انه قال يصلي ركعتين فان الشيخ رواه باسناده
عن سعد بن عبد الله عن ابن ابي نجران عن الحسين بن سعيد عن حماد مع
ان سعدا انما يروي عن ابن ابي نجران بواسطة احمد بن محمد بن عيسى
انتهى كلامه **فائدة في بيان ما ذكره الشيخ ره**
في آخر كتاب التهذيب والاستبصار وما يستفاد منه اعلم
ان الشيخ ره قد ذكر في التهذيب ما هذا لفظه قال محمد بن الحسن بن
علي الطوسي كنا شرطنا في اول هذا الكتاب ان نقتصر على ايراد شرح
ما تضمنته الرسالة المقنعة وان نذكر مسألة مسألة ونورد فيها
الاحتجاج من الظواهر والادلة المفضية الى العلم ونذكر مع ذلك
طرفا من الاخبار التي رواها مخالفونا ثم نذكر بعد ذلك ما يتعلق
باحاديث اصحابنا رحمهم الله تعالى ونورد المختلف في كل مسألة منها

والمتفق عليه

والمتفق عليه ووفينا بهذا الشرط في اكثر ما يحتوي عليه كتاب الطهارة
ثم انا راينا انه يخرج بهذا البسط عن الغرض ويكون مع
هذا الكتاب مبتورا غير مستوفى فعدلنا عن هذه الطريقة الى ايراد احاديث
اصحابنا رحمهم الله تعالى المختلف فيه والمتفق ثم راينا بعد ذلك ان
استيفاء ما يتعلق بهذا المنهاج اولى من الاطناب في غيره فرجعنا
واوردنا من الزيادات ما كنا اخللنا به واقتصرنا من ايراد الخبر على
الابتداء بذكر المصنف الذي اخذنا الخبر من كتابه او صاحب الاصل الذي
اخذنا الحديث من اصله واستوفينا غاية جهدنا ما يتعلق باحاديث
اصحابنا رحمهم الله المختلف فيه والمتفق وبينا عن وجه التاويل فيما
اختلف فيه على ما شرطناه في اول الكتاب واسندنا التاويل الى خبر
يقضي على الخبرين واوردنا المتفق منها ليكون ذخرا وملجأ لمن يريد طلب
الفتيا من الحديث والآن فحيث وفق الله للفراغ من هذا الكتاب نحن
نذكر الطرق التي يتوصل بها الى رواية هذه الاصول والمصنفات ونذكرها
على غاية ما يمكن من الاختصار لتخرج الاخبار بذلك عن حد المراسيل وتلحق بباب
المسندات ولعل الله ان يسهل لنا الفراغ ان نقصد لشرح ما كنا بدانا به على
المنهاج الذي سلكناه ونذكره على الاستيفاء والاستقصاء ثم ذكر الطرق
التي اراد ذكرها فلما فرغ منها قال قد اوردت جملا من الطرق الى هذه المصنفات

والاصول ولتفسير ذلك شرح يطول هو مذكور في الفهارست المصنفة في
هذا الباب للشيوخ رحمهم الله من اراده اخذه من هناك وقد ذكرنا نحن
مستوفى في كتاب فهرست كتب الشيعة انتهى كلامه اعلى الله مقامه وذكر
في اواخر الاستبصار ما هذا لفظه قد اجبتكم ايدكم الله تعالى الى ما سألتم من
تجريد الاخبار المختلفة وترتيبها على ترتيب كتب الفقه التي اولها كتاب
الطهارة واخرها كتاب الديات وافردت كل باب منه بما يخصه الى ان
قال وقد اوردت في كل باب عقدته اما جميع ما روي فيه ان كانت
الاخبار قليلة وان كان ما يتعلق بذلك الباب كثيرا جدا اوردت
طرفا مقنعا واحلت بالباقي على الكتاب الكبير وكنت سلكت في اول
الكتاب ايراد الاحاديث باسانيدها وعلى ذلك اعتمدت في الجزء الاول
والثاني ثم اختصرت في الجزء الثالث وعولت على الابتداء بذكر الراوي
الذي اخذت الحديث من كتابه او اصله على ان اورد عند الفراغ من الكتاب
جملة من الاسانيد يتوصل بها الى هذه الكتب والاصول حسب ما عملته في كتاب
تهذيب الاحكام ثم بعد ان فرغ من ذكر الطرق التي اراد ذكرها قال فقد اوردت
جملا من الطرق الى هذه المصنفات والاصول ولتفصيل ذلك شرح يطول هو
مذكور في الفهارست للشيوخ فمن اراده وقف عليه من هناك ان شاء الله تعالى انتهى
كلامه والمستفاد منه ان للشيخ طرقا كثيرة غيرها في الكتابين مذكورة في فهارست

الرجال وربما كانت اصح واوضح من الطرق التي هي فيهما كما لا يخفى على من له
اطلاع في الفن وكان ايراد بعض الطرق وان كانت ضعيفة او مجهولة على
غيرها لتحصيل العلو في السند في الرواية لانه امر مطلوب مرغوب اليه غير مضر
بعد معرفة الحكم في التعليق واعطاء القاعدة حقها وانما يشكل الامر بحيث
يذكر السند كله ولا يعلم اخذ الرواية من الكتب المشهورة ام غيرها كرواية مثلا
عن الحسين بن الحسن بن ابان عن الحسين بن سعيد الى اخره ولم نعلم ان الحديث
ماخوذ من كتب الحسين بن سعيد ام من غيره ونفقد العلم بذلك واما فيما نحن
فيه بحيث لم نعهد لابن ابان رواية لغير كتب الحسين بن سعيد ولم يكن كتب
يحتمل الاخذ منها ولا في باقي الوسائط من يحتمل الاخذ منه تعين الاخذ من
كتب ابن سعيد مؤيدا بورود الرواية الواحدة عنه تارة متصلة بالحسين واخرى
مسندة اليه فيها كما لا يخفى على من استقرى

في بيان الكنى والالقاب التي
يعبر بها عن الرسول والائمة عليهم السلم في الاخبار منها ابو القسم كنية رسول الله
صلى الله عليه واله ويستعمل ذكرها في المهدي عليه السلم في الاخبار غالبا ومنها
ابو الحسن كنية خاصة لعلي امير المومنين عليه السلم ومنها ابو محمد كنية مشتركة بين
الحسن بن علي وبين علي بن الحسين زين العابدين وبين الحسن بن علي الزكي
العسكري وان كان الغالب في الاخبار ارادة الاخير ومنها ابو عبد الله
كنية مشتركة بين الحسين بن علي عليه السلم وبين جعفر بن محمد الصادق عليه السلم

الا ان المعروف من اطلاقه في الاخبار الاخير ومنها ابو ابرهيم كنية مختصة بموسى
الكاظم عليه السلم ومنها ابو اسحق كنية مختصة بالصادق ومنها ابو جعفر كنية مشتركة
بين محمد الباقر وبين محمد الجواد عليهما السلم ولكن الغالب مع الاطلاق في الاخبار
الاول وكذا لو قيد بالاول ومع التقييد بالثاني فالثاني ومنها ابو الحسن كنية
مشتركة بين علي بن ابي طالب عليه السلم وبين علي بن الحسين عليه السلم وبين موسى
بن جعفر الكاظم وبين علي بن موسى الرضا عليه السلم وبين علي بن محمد الهادي
والغالب مع الاطلاق في الاخبار الكاظم عليه السلم وكذا اذا قيد بالاول واذا
قيد بالثاني فالرضا عليه السلم وبالثالث فعلي الهادي وقد يخص المطلق باحدهم
مع القرينة واما الالقاب فالعالم والشيخ والفقيه والعبد الصالح هو الكاظم
وربما اطلق الشيخ على الصادق عليه السلم وكذا الفقيه والمراد بالحسنين الحسن والحسين
عليهما السلم من باب التغليب وبالمجتبى الحسن بن علي عليهما السلم وبالشهيد الحسين عليه و
زين العابدين علي بن الحسين عليه السلم وبالباقر محمد بن علي عليه السلم وبالصادق
جعفر بن محمد عليه السلم وبالكاظم موسى عليه السلم وبالتقي بالتاء المثناة محمد بن علي
وكذا الجواد ع وبالهادي والنقي بالنون والرجل والماضي وصاحب العسكر و
الصادق ايضا نادرا علي بن محمد وبالزكي والعسكري والطيب والماضي ايضا
والاخير والفقيه ايضا الحسن بن علي والصاحب وصاحب الزمان و
صاحب الدار والقايم والغريم والمهدي والهادي وصاحب الناحية

والحجة والخلف والمنتظر القاب للامام الثاني عشر الغايب عليه السلم
في بيان تاريخ ولادة الرسول صلى الله عليه واله والائمة عليهم السلم وتاريخ
وفاتهم وما يلحق ذلك من معرفة اصول الشيعة فان لذلك مدخلا عظيما في
التمييز بين الطبقات ولادة رسول الله صلى الله عليه واله ووفاته ولد رسول الله
عليه واله يوم الجمعة بمكة في شعب ابي طالب عليه السلم في دار محمد بن يوسف في
الزاوية القصوى عن يسارك وانت داخل الدار بعد طلوع الفجر وقبل عند
الظهر سابع عشر شهر ربيع الاول عام الفيل وقيل لاثني عشر مضت من الشهر
والاول هو المشهور وهو الذي ذهب اليه الشيخ في التهذيب وقال محمد بن
يعقوب في الكافي انه حملت به امه امنة بنت وهب في ايام التشريق
في منزل ابيه عبد الله بمنى عند جمرة الوسطى وهذا على الظاهر خلاف ما ثبت
في الشرع وقد اول بان ايام التشريق غير ايام التشريق المشروعة لانها حدثت
بعد الاسلام وصدع صلى الله عليه واله بالرسالة في اليوم السابع والعشرين
من رجب بعد اربعين سنة واقام بمكة بعد بعثته ثلثة عشر سنة ثم هاجر الى المدينة
ومكث فيها عشر سنين وقبض بالمدينة مسموما يوم الاثنين لليلتين بقيتا من
صفر سنة احدى عشر من الهجرة وعمره الشريف ثلث وستون سنة وقيل
قبض لاثنتين عشرة ليلة مضت من شهر ربيع الاول في السنة المذكورة وهو
ما اختاره محمد بن يعقوب في الكافي وتوفي ابوه عبد الله بن عبد المطلب عليه السلم

وهو ابن شهرين وقيل مات ابوه قبل تولده صلى الله عليه وآله وقيل
مات بعد مضي سبعة اشهر من ولادته وقيل بعد مضي سنتين واربعة اشهر وماتت
آمنة وهو ابن اربع سنين وقيل ست سنين ومات عبد المطلب وللنبي
صلى الله عليه وآله نحو من ثمان سنين وتزوج خديجة وهو ابن بضع وعشرين
سنة فولد منها قبل مبعثه القسم ورقية وزينب وام كلثوم وبعد المبعث
الطيب والطاهر وفاطمة عليها السلم وروي انه لم يولد له بعد المبعث الا فاطمة
وماتت خديجة حين خرج رسول الله صلى الله عليه وآله من الشعب وكان
ذلك قبل الهجرة بسنة وقيل بعد ثلثة ايام وكان للنبي صلى الله عليه وآله اذ ذاك
ستة واربعون سنة وثمانية اشهر واربعة وعشرون يوما فلما فقدهما رسول الله
صلى الله عليه وآله شنأ المقام بمكة ودخله حزن شديد حتى بعث الله اليه ان
اخرج من القرية الظالم اهلها فليس لك ناصر بعد ابي طالب عليه السلم وامره
بالهجرة صلى الله عليه وآله تاريخ ولادة امير المؤمنين عليه السلم ووفاته ولد عليه السلم
بمكة في البيت الحرام يوم الجمعة بعد عام الفيل وهو لمولد الرسول صلى الله عليه وآله
بثلثين سنة لثلث عشر ليلة خلت من رجب وقيل سابع شهر شعبان المعظم
وقيل للثالث والعشرين منه ولم يولد قبله ولا بعده مولود في البيت الحرام
اكراما منه عند الله عز وجل وكفاه بهذا فضيلة وشرفا ابن ابي طالب
بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف وهو والد رسول الله صلى الله

عليه

عليه وآله اخوان للابوين وامه عليه السلم فاطمة بنت اسد بن هاشم وهو عليه السلم
واخوته اول هاشمي ولد وابن هاشميين وقبض عليه السلم بالكوفة قتيلا ليلة
الجمعة وقيل ليلة الاحد لتسع ليال بقين من شهر رمضان سنة اربعين من الهجرة
وله اذ ذاك ثلث وستون سنة وبقي بعد النبي صلى الله عليه وآله ثلثين
سنة ودفن بالغري من نجف الكوفة تاريخ ولادة فاطمة عليها السلم ووفاتها
قيل ولدت عليها السلم بعد مبعث ابيها بخمس سنين في العشرين من شهر جمادى
الاخرة وقبض النبي صلى الله عليه وآله ولها ثماني عشرة سنة وسبعة اشهر وتوفيت
ولها ثالث وعشرون سنة في ثلث جمادى الاخرة وقيل ثالث شهر رمضان
وقيل قبضت ولها ثماني عشرة سنة وخمسة وسبعون يوما وبقيت بعد ابيها
خمسة وسبعين يوما وقيل اربعين وقيل دفنت بين القبر والمنبر وقيل
في بيتها وقيل في البقيع صلوات الله وسلامه عليها تاريخ وفاة الحسن
بن علي عليهما السلم ووفاته ولد الامام الحسن الزكي عليه السلم بالمدينة يوم
الثلثاء في النصف من شهر رمضان من سنة اثنين من الهجرة وقيل ثلث
منها وقبض بها مسموما يوم الخميس سابع عشر من شهر صفر وقيل يوم
السابع منه سنة تسع واربعين من الهجرة وقيل ثمان واربعين او خمسين
منها وكان سنه عليه السلم ثمانية واربعون سنة وكانت خلافته عشر سنين
سمته زوجته جعدة بنت الاشعث ابن قيس عليها اللعنة ودفن بالبقيع

رحمة الله عليه وبركاته تاريخ ولادة الحسين عليه السلم ووفاته ولد الامام
الحسين بالمدينة في الآخر من شهر ربيع الاول من سنة ثلث من الهجرة وقيل
يوم الخميس ثالث عشر من شهر ربيع الاول من سنة ثلث من الهجرة وقيل يوم
الخميس ثالث عشر من شهر رمضان وقيل لخمس خلون من شعبان وقيل يوم
الثالث من شعبان وكان بين ميلاده وميلاد الحسن ستة اشهر لا غير
وقيل وعشرا وقبض عليه السلم بكربلا قتيلا يوم الاثنين وقيل يوم الجمعة
في عاشر المحرم قبل الزوال سنة احدى وستين من الهجرة وله ثمان و
خمسون سنة وقيل سبع وخمسون وخمسة اشهر ودفن بكربلا رحمة الله عليه و
بركاته تاريخ ولادة علي بن الحسين زين العابدين ووفاته ولد الامام
ابو محمد علي بن الحسين عليه بالمدينة يوم الاحد خامس شعبان سنة ثمان
وثلثين او سبع او ست وثلثين من الهجرة وقيل في النصف من شهر جماد
الآخر وقيل تاسع شهر شعبان وقبض بالمدينة يوم السبت ثاني عشر
محرم في سنة خمسة وتسعين وله سبع وخمسون سنة وامه بي بي شاه زنان
وقيل شهر بانويه بنت يزدجرد بن شهريار وكان يزدجرد آخر من ملك
من الفرس ودفن بالبقيع مع عمه عليه السلم تاريخ ولادة الامام ابي جعفر محمد بن
علي عليه السلم ووفاته ولد محمد بن علي باقر العلم بالمدينة يوم الاثنين ثالث
شهر صفر سنة سبع وخمسين وقيل غرة شهر رجب وقبض سنة اربع عشرة

ومائة او ست عشرة ومائة وكان سنه سبعا وخمسين سنة وامه ام عبد الله
بن الحسن بن الحسين بن علي عليه السلم ودفن بالمدينة في البقيع مع ابيه عليه السلم
تاريخ ولادة الامام جعفر بن محمد عليه السلم ووفاته ولد الامام جعفر بن محمد
عليه السلم بالمدينة سنة ثلث وثمانين من الهجرة وقبض في المدينة في شوال وقيل
في منتصف رجب يوم الاثنين سنة ثمان واربعين ومائة وله يومئذ
خمس وستون سنة وامه ام فروة ودفن مع ابيه وجده في البقيع عليهم
السلام تاريخ ولادة الامام موسى عليه السلم ووفاته ولد الامام ابو ابرهيم
موسى بن جعفر عليه السلم بالابواء موضع بين مكة والمدينة سنة ثمان وعشرين
ومائة من الهجرة وقيل تسع وعشرين ومائة من الهجرة في يوم الاحد سابع شهر
صفر وقبض مسموما ببغداد في حبس السندي بن شاهك لست بقين من
رجب سنة ثلث وثمانين ومائة وله اربع وخمسون او خمس وخمسون سنة ودفن
ببغداد في مقابر قريش وامه ام ولد تسمى حميدة البربرية رحمة الله عليه و
سلامه تاريخ ولادة علي بن موسى ووفاته ولد الامام علي بن موسى
عليه السلم بالمدينة سنة ثمان واربعين ومائة من الهجرة وقبض بارض طوس
من ارض خراسان سابع شهر رمضان وقيل الثالث والعشرين من
ذي القعدة وقيل في آخر شهر صفر من سنة ثلث ومائتين وهو ابن خمس
وخمسين سنة وامه ام ولد يقال لها ام البنين رحمة الله عليه وسلامه تاريخ

ولادة الامام الجواد محمد بن علي عليه السلم ووفاته ولد الامام محمد بن علي عليه السلم
بالمدينة في شهر رمضان في سابع عشر او خامس عشر او تاسع عشر على خلاف
فيه سنة خمس وتسعين ومائة من الهجرة وقيل كان المولد في عاشر شهر رجب
وقبض ببغداد في اخر ذي القعدة وقيل حادي عشر من ذي القعدة سنة
عشرين ومائتين وهو ابن خمس وعشرين سنة وشهرين ودفن ببغداد مع
جده بمقابر قريش وامه الخيزران ام ولد كانت من اهل بيت مارية
القبطية ام ابرهيم بن النبي صلى الله عليه واله وقيل اسمها سبيكة نوبية
ويقال دره ولكن سماها الرضا عليه السلم خيزران تاريخ ولادة علي بن
محمد الهادي عليه السلم ووفاته ولد الامام علي بن محمد بن علي عليه السلم بالمدينة
للنصف من ذي الحجة سنة اثني عشرة ومائتين من الهجرة وقيل في السابع
من الشهر وروي مولده في خامس رجب سنة اربع عشرة ومائتين وقبض
بسر من راى يوم الاثنين ثالث رجب سنة اربع وخمسين ومائتين وله
احدى واربعون سنة وقيل وستة اشهر وامه ام ولد يقال سمانة تاريخ ولادة
الحسن بن علي الهادي ووفاته ولد الامام الحسن بن علي العسكري عليه السلم
بالمدينة في ربيع الاخر من سنة اثنتين وثلثين ومائتين وقبض بسر من رأى
وقيل يوم الجمعة ثامن شهر ربيع الاول وروي لثمان خلون سنة
سنة ست وستين ومائتين وروي يوم الجمعة لثلث عشر خلت من المحرم

ودفن الى جانب ابيه امام ولد يقال لها حديثة رحمة الله عليها تاريخ ولادة
الحجة بن الحسن عليه السلم الخلف المهدي صلوات الله وسلامه عليه يوم الجمعة
لثمان خلون من شعبان سنة ست وخمسين ومائتين وامه ام ولد وكيله
عثمن بن سعيد فلما مات عثمن اوصى الى ابي جعفر محمد بن عثمن واوصى
ابو جعفر الى ابي القاسم الحسن بن روح واوصى ابي القسم الى ابي الحسن
علي بن محمد السمري رضي الله عنهم فلما حضرت السمري الوفاة سئل ان
يوصي فقال لله امر هو بالغه فالغيبة الثانية هي التي وقعت بعد السمري
كذا روى عن الصدوق في اكمال الدين واتمام النعمة وقيل مولده النصف
من شعبان سنة خمس وخمسين ومائتين وروى ليلة الجمعة من شهر رمضان
سنة اربع وخمسين ومائتين للهجرة وكان سنه عليه السلم عند وفاة ابيه
عليه السلم خمس سنين اتاه الله سبحانه وتعالى الحكمة كما اتاها يحيى صبيا
يظهر بمكة ويملأ الله بظهوره الارض عدلا وقسطا كما ملئت
جورا وظلما رزقنا الله تعالى ادراكه والشهادة بين يديه صلوات الله
وسلامه عليه ثم اعلم ان الشيعة اي القائلين بان امير المومنين علي خليفة
لخاتم النبيين بغير واسطة قد صاروا افرقا الفرقة الاولى الزيدية
وهم القائلون بالامامة الى علي بن الحسين عليه السلم ثم من بعده ابنه
زيد بن علي بن الحسين ونقل انهم فرق ثلثة الجارودية وهم منسوبون الى

زياد بن المنذر ابي الجارود الهمداني وهم القايلون بالنص الجلي على علي عليه السلم
وكفر من انكره وان كل من خرج من اولاد الحسن والحسين وكان شجاعا عالما
هو امام والسليمانيه وهم المنسوبون الى سليمان بن جرير وهم القايلون
بالنص الخفي على علي عليه السلم ولذا لم يكفروا الشيخين بل قالوا اخطأهما
وكفر عثمن والتبريه بالضم وهم المنسوبون الى كثير النواء وهم كالسليمانيه
في الاعتقاد الا في كفر عثمن فانهم لم يكفروه بل سكتوا عنه والفرقه الثانيه
الفطحيه وهم القايلون بالامامه الى جعفر بن محمد الصادق عليه السلم ثم قالوا
بامامة ابنه عبد الله الافطح قيل سمي بذلك لانه كان افطح الراس
وقيل افطح الرجلين وقيل نسبوا الى رئيس لهم من اهل الكوفه يقال له
عبد الله بن فطيح والذين قالوا بامامته عامة مشايخ العصابه
وفقهائها يقولون الامامه في الاكبر من ولد الامام ثم منهم من رجع
عن القول بامامته لما امتحنه بمسايل من الحلال والحرام ولم يكن عنده
فيها جواب ولما ظهر منه من الاشياء التي لا ينبغي ان تظهر من الامام
ثم ان عبد الله بقي بعد ابيه سبعين يوما ثم مات فرجع الباقون
الا شاذ منهم عن القول بامامته الى القول بامامة موسى عليه السلم
ورجعوا الى الخبر المروي ان الامامه لا تكون في الاخوين بعد الحسن
والحسين عليهما السلم وفي الخبر عن ابي عبد الله عليه السلم انه قال لموسى يا بني

ان اخاك سيجلس مجلسي ويدعي الامامه بعدي فلا تنازعه فانه اول اهلي
لحوقا بي الفرقه الثالثه الكيسانيه وهم القايلون بامامة علي والحسن
والحسين ومحمد بن الحنفيه وقالوا انه حي الفرقه الرابعه الناووسيه وهم
القايلون بامامة علي عليه السلم الى الصادق جعفر بن محمد ويقفون
قيل سموا بذلك لانتسابهم لرجل يقال له ناووس وقيل نسبوا الى قريه
ناووسا قالوا ان الصادق عليه السلم حي بعد ولن يموت حتى يظهر
فيظهر امره وهو القايم المهدي وحكي عن ابي حامد الزوزني انهم زعموا
ان عليا عليه السلم مات وستنشق الارض عنه قبل يوم القيمه فيملأ العالم
عدلا والفرقه الخامسه الاسماعيليه القايلون بامامة الائمه عليهم السلم الى
الصادق عليه السلم ثم ابنه اسمعيل وربما لقبوهم بالسبعيه والملاحده والفرقه
السادسه الواقفه وهم الواقفون على موسى بن جعفر عليه السلم القايلون
بانه حي لم يمت الفرقه السابعه الاماميه والاثني عشريه وهم القايلون بامامة
الائمه عليهم السلم الى القايم واما باقي الفرق كالمفوضه الغاليه ان الله تعالى
خلق محمدا صلى الله عليه واله وفوض اليه خلق الدنيا فهو الخلاق لما فيها
وقيل فوض ذلك الى علي عليه السلم وكالمرجيه وهم فرقه يعتقدون
انه لا يضر مع الايمان معصيه كما لا ينفع مع الكفر طاعه سموا بذلك
لاعتقادهم ان الله تعالى ارجا تعذيبهم على المعاصي اي اخره عنهم و

كالغلاة القائلين بان عليا ع هو اله الخلق وكالمجسمة من الغلاة وهم القائلون
بان سلمان الفارسي والمقداد وابا ذر وعمارا وعمرو بن امية الضمري هم
الموكلون بمصالح العالم من جهة علي عليه السلم وهو رب تعالى الله عن
ذلك علوا كبيرا فهؤلاء ونحوهم ليسوا من فرق الشيعة في شيء ف

بيان حصر احاديث كتب المشهورة الفقيه والاستبصار والكافي
على ما ذكره بعض الاعلام اما الفقيه فيشتمل على اربعة مجلدات تشتمل على
ستمائة وستة وستين بابا المجلد الاول منها يشتمل على سبع وثمانين
بابا والثاني على مائتين وثمانية وعشرين بابا والثالث على ثمان و
سبعين بابا والرابع على مائة وثلث وسبعين بابا فجميع ما في المجلد الاول
حصر بالف وستمائة وثمانية عشر حديثا وجميع ما في الثاني حصر بالف
وستمائة وسبع وثلثين حديثا وجميع ما في الثالث حصر بالف وثمانمائة
خمسة احاديث وجميع ما في الرابع حصر بتسعمائة وثلثة احاديث وجميع المسانيد
الاول سبعمائة وسبعون حديثا ومراسيله واحد واربعون وثمانمائة.
وسبعه ع
حديث ومسانيد الثاني الف واربعة وستون حديثا ومراسيله ثلثة
وسبعون وخمسمائة حديث ومسانيد الثالث الف ومائتان
وخمسة وتسعون حديثا ومراسيله خمسمائة وعشرة احاديث ومسانيد
الرابع سبعة وسبعون وسبعمائة ومراسيله مائة وستة وعشرون حديثا
فجمع

فجمع الاحاديث المسندة ثلثة الاف وتسعمائة وثلثة عشر حديثا والمراسيل
الفان وخمسون حديثا واما الاستبصار فهو مجزى بثلثة اجزاء الجزء الاول
والثاني يشتملان على ما يتعلق بالعبادات والثالث يتعلق بغيرها
من ابواب الفقه والاول يشتمل على ثلثمائة باب يتضمن جميعها الفا و
ثمانمائة وتسعة وسبعين حديثا والثاني يشتمل على مائتين وسبعة عشر
بابا يتضمن الفا ومائة وسبعة وسبعين حديثا والثالث يشتمل على
ثلثمائة وثمانية وتسعين بابا يشتمل جميعها على الفين واربعمائة
وخمسة وخمسين حديثا فابواب الكتاب تسعمائة وخمسة وعشرون
بابا يشتمل على خمسة الاف وخمسمائة واحد عشر حديثا كذا حصرها الشيخ
في اواخر الاستبصار لئلا يقع فيها زيادة او نقصان واما الكافي
فجميع احاديثه حصرت في ستة عشر الف حديث ومائة وتسعة وتسعين
حديثا الصحيح منها باصطلاح من تأخر خمسة الاف واثنان وسبعون
حديثا والحسن مائة واربعة واربعون حديثا والموثق مائة حديث والف
حديث وثمانية عشر حديثا والقوي منها اثنان وثلثمائة والضعيف
منها اربعمائة وتسعة الاف وخمسة وثمانون حديثا والله اعلم واما التهذيب
فلم اطلع على حصر احاديثه والاشتغال بحصرها ليس من المهمات
في بيان تاريخ وفاة بعض المشايخ من المحدثين المتقدمين تاريخ وفاة

ثقة الاسلام محمد بن يعقوب الكليني رحمه الله في ثمانية وعشرين وثلثمائة
من الهجرة النبويه وقيل سنه تسعه وعشرين وثلثمائه تاريخ وفاة حجة الاسلام
ابي جعفر محمد بن بابويه ره في سنه ثلثمائة وواحد وثمانين من الهجره تاريخ وفاة
الشيخ المفيد محمد بن محمد بن النعمان ره في سنه اربعمائه وثلث عشر سنه من
الهجره تاريخ وفاة شيخ الطائفه محمد بن الحسن الطوسي رحمه في سنه اربعمائة
وستين هجريه وقيل سنه ثمان وخمسين واربعمائة ودفن بالمشهد الغروي
في داره ولما قدم العراق كان عمره ثلثا وعشرين سنه وعمر سيدنا المرتضى
اذ ذاك ثلثه وخمسون سنه وكانا متعاصرين في العراق مدة ثمان و
عشرين سنه وبقي الشيخ بعد السيد اربعا وعشرين سنه رحمه الله عليهما تاريخ
وفاة السيد المرتضى ره في سنه ستة وعشرين واربعمائة هجريه تاريخ وفاة
الرضي في سنه سته واربعمائه فيكون قبل وفاة السيد المرتضى بعشرين سنه تاريخ
وفاة علي بن الحسين بن بابويه في سنه تسعه وعشرين وثلثمائه هجريه تاريخ
وفاة جعفر بن محمد بن قولويه استاد المفيد رحمه في تسعه وستين وثلثمائه هجر
تاريخ وفاة محمد بن الحسن بن الوليد رحمه الله في سنه ثلثه واربعين وثلثمائه هجريه
تاريخ وفاة النجاشي صاحب الرجال قبل الشيخ الطوسي بعشر سنين فيكون في
سنه اربعمائه وخمسين   في بيان من روى الشيخان عنهم من المشايخ فمن مشايخ
الشيخ المفيد ره محمد بن احمد بن داود شيخ الطائفه وفقيههم وجعفر بن محمد بن

قولويه الثقة وابو عبد الله الحسين بن علي بن شيبان القزويني ومحمد بن علي
بن الحسين بن بابويه والحسن بن حمزه العلوي الجليل الفقيه واحمد بن محمد بن
الحسن بن الوليد ومحمد بن الحسين بن سفيان ع من مشايخ الطوسي محمد بن
محمد بن النعمان الملقب بالمفيد الثقة واحمد بن عبدون المعروف بابن
الحاشر والحسين بن عبيد الله الغضائري وابو الحسين بن ابي جيد القمي
الذي كثرت رواية الشيخ عنه واحمد بن محمد بن موسى المعروف بابن الصلت
في ذكر الجماعه الذين استثناهم ابن الوليد محمد بن الحسن على ما حكاه
النجاشي في ترجمه محمد بن احمد بن يحيى الاشعري حيث قال وكان محمد بن الحسن
يستثني من رواية محمد بن احمد بن يحيى ما رواه عن محمد بن موسى الهمداني وما رواه
عن رجل او يقول بعض اصحابنا او عن محمد بن يحيى المعاذي وعن ابي عبد الله
الرازي الجاموراني او عن ابي عبد الله السياري او عن يوسف بن السخت او عن
وهب بن منبه او عن ابي علي النيسابوري او عن ابي يحيى الواسطي او عن محمد بن
علي ابي سمينه او يقول في حديث او كتاب ولم اروه او عن سهل بن زياد الادمي
او عن محمد بن عيسى بن عبيد باسناد منقطع او عن احمد بن هلال او محمد بن علي
الهمداني او عبد الله بن محمد الشامي او عبد الله احمد الرازي او احمد بن الحسين بن
سعيد او احمد بن بشر الرقي او عن محمد بن هرون او عن موية بن معروف او عن
محمد بن عبد الله بن مهران او ما ينفرد به الحسن بن الحسين اللؤلؤي وما يرويه

عن جعفر بن محمد بن مالك الى يوسف بن الحرث او عبد الله بن محمد الدمشقي
قال ابو العباس بن نوح وقد اصاب شيخنا ابو جعفر محمد بن الحسن بن
الوليد في ذلك كله وتبعه ابو جعفر ابن بابويه رحمه الله على ذلك الا في محمد بن
عيسى بن عبيد فلا ادري ما رابه فيه لانه كان على ظاهر العداله والثقه انتهى
كلام النجاشي وزاد محمد بن علي بن بابويه فيما استثناه على الجماعه المذكورين
الهيثم بن عدي وجعفر بن محمد الكوفي وقال الشيخ في الفهرست حكاية عنه قال
محمد بن علي بن الحسين سمعت محمد بن الحسن بن الوليد يقول كتب يونس
بن عبد الرحمن التي هي بالروايات كلها صحيحه يعتمد عليها الا ما ينفرد به محمد بن
عيسى عن يونس ولم يروه غيره فانه لا يعتمد عليه ولا يفتى به انتهى في تفسير
العده الوارده في اول اسانيد الاخبار وهي انواع منها عده احمد بن محمد بن
عيسى والمراد بهم محمد بن يحيى وعلي بن موسى الكميداني وداود بن كوره و
احمد بن ادريس وعلي بن ابرهيم بن هاشم ومنها عده احمد بن محمد خالد البرقي
والمراد بهم علي بن ابرهيم وعلي بن محمد بن عبد الله بن اذينه واحمد ابن عبد الله
بن اميه وعلي بن الحسن ومنها عده الحسين بن عبيد الله والمراد بهم ابو غالب احمد بن
محمد الرازي وابو القسم جعفر بن محمد بن قولويه وابو محمد هرون بن موسى التلعكبري
وابو عبد الله بن ابي رافع الصيمري وابو المفضل الشيباني محمد بن عبد الله بن محمد و
منها عده سهل بن زياد والمراد بهم علي بن محمد بن علان ومحمد بن ابي عبد الله ومحمد بن

الحسن ومحمد بن عقيل الكليني هذا ما ظفرنا به من تفسير العدد والاولى منها والثانيه
صحيحتان لاشتمالهما على من يوثق به من الرواة وكذلك الثالثه واما الرابعه
فقد ذكر في رجالها محمد بن ابي عبد الله وقد نقل النجاشي انه محمد بن جعفر بن عون
الاسدي الثقه فان صح النقل صحت العده والا فلا فيما شرط للراوي
في تحمل الروايه على ما هو المقرر بين الفقهاء والمحدثين والعلماء من الاصوليين
وانحاء التحمل فيما بينهم ستة احدها السماع من الشيخ اما باملاء من حفظه او بقراءة
في كتابه وهي اعلا مراتب التحمل منهم حتى القراءة على الشيخ على المشهور وبه جاءت
الروايه عن الصادق عليه السلم في الخبر الصحيح عن ابن يعقوب عن محمد بن يحيى
عن احمد بن محمد ومحمد بن الحسين عن ابن محبوب عن ابي عبد الله بن سنان
حيث ساله يجيئني القوم فيسمعون مني حديثكم فاضجر ولا اقوى قال
فاقرء عليهم من اوله حديثا ومن وسطه حديثا ومن آخره حديثا والامر بها
دون غيرها يقتضي علو المرتبه ولما ذكر من ان الشيخ اعرف بوجوه ضبط الخبر
من غيره ولما فيه من المماثله لتحديث النبي صلى الله عليه واله والائمه عليهم السلم لاصحابهم
اذا تقرر هذا فاعلم ان للراوي سماعا ان يقول التحديث بما سمعه من شيخه قال
سمعت شيخي او حدثني والاولى اولى عندهم لكونها نصا في السماع بخلاف
الثانيه لاحتمالها الاجازه والتدليس وقيل بالعكس لاحتمال الثانيه وعدمها
في الاولى دون الثانيه وضعف هذا الوجه غير خفي ثم من بعد سمعت اخبرني و

انبأني ثم من بعد ذلك، قال كذا وهو اولى مراتب السماع منهم لما احتملت من
ثبوت الواسطة دون غيرها وثانيها القراءة على الشيخ وهي التي عليها المدار
في هذه الاعصار ويقال لها العرض وفي كونها كالسماع او اعلى منه او ادون
خلاف اشهرها الثالث فيقول القاري عند اراده التحديث بما قرات
على فلان او قرئ عليه وانا اسمع او حدثنا واخبرنا مقيدين بالقراءة
عليه او مطلقين وثالثها الاجازه والعبارة عنها من المجيز هكذا اجزت
لك ما صح او يصح عندك من مسموعاتي ونحو ذلك وعند اراده التحديث بها
من المجاز له اخبرني فلان او حدثني اجازه فان اجاز المجاز له لاحد فيقول
حـ اجزت لك ما اخبرني روايته ونحوه مما يودي موداه ورابعها المناوله
وهي في العرف ان يعطي الشيخ اصله قائلا للمعطى هذا سماعي من فلان مقتصرا
على ذلك او مع قوله اروه عني او اجزت لك روايته ونحو ذلك و حـ فالروايه
بها مع الضميمه متفق على جوازها حتى ساوى بعضهم بينها وبين السماع في الرتبه
وبدون الضميمه خلاف الاقرب الجواز لحصول العلم بان ما ناوله مروي
له مع كونه مشعرا بالاذن في الروايه ولما روي في الكافي في باب رواية الكتب
والحديث باسناده الى احمد بن عمر الحلال قال قلت لابي الحسن الرضا
عليه السلم الرجل من اصحابنا يعطيني الكتاب ولا يقول اروه عني يجوز لي
ان ارويه عنه قال فقال اذا علمت ان الكتاب له فاروه عنه فاذا اراد

المتحمل التحديث بها فالعبارة عنها حدثني فلان او اخبرني مناوله
وخامسها الكتابة من الشيخ وهي ان يكتب مرويه بخطه او باذنه فيها
لمن يثق به لغايب او حاضر مقتصرا عليه او مع قوله اجزت لك
ما كتبت به اليك ونحوه وهي اولى ومع اراده التحديث بها من
الراوي يقول كتب الي فلان او حدثنا فلان مكاتبه ونحو ذلك
وفي الاطلاق كلام والاحتياط واضح وسادسها الاعلام من
الشيخ بان هذا الكتاب روايته او سماعه من شيخه واختلف في جواز
الروايه به على اقوال ثالثها جواز الروايه بذلك الاعلام وهو جيد
ولو اوصى الشيخ بكتاب من مروياته لشخص ففي جواز الروايه له بمجرد ذلك
وعدمه قولان اصحهما فيما بينهم المنع لبعد ذلك عن الاذن وربما
قيل بجوازه لما فيه من الاشعار بالاذن وسابعها الوجاده بالكسر وهي
في العرف ان يوجد كتاب او حديث رواه انسان بخطه وليس
لواجده منه اجازه ولا نحوها والعبارة عن ذلك وجدت بخط
فلان كذا ونحوها والخبر كما قيل منقطع مرسل واختلفوا في جواز العمل
بها لو كانت مما يوثق بها كما اتفقوا على منع الروايه بها قال صاحب
المنتقى رحمه الله ينبغي ان يعلم ان حال المشايخ الثلثه في ذكر الاسانيد
مختلف فالشيخ ابو جعفر الكليني يذكر اسناد الحديث تماما ويحيل فراوكه على



اسناد سابق قريب والصدوق ترك اكثر السند في محل رواية الخبر وذكر
الطرق المتروكة في آخر الكتاب متصلة والشيخ ابو جعفر الطوسي يذكر تمام
الاسناد تارة ويترك اكثره اخرى وربما يترك اكثره اخرى والاقل
وابقى الاكثر واهل الدراية يسمون ترك اوائل الاسانيد تعليقا ثم انه
ذكر في آخر التهذيب بعبارة واضحة وفي الاستبصار بتأدية مختلفة
يشهد معها الاعتبار باتحاد المراد وهو ان كل حديث ترك اول اسناده
ابتداء فيه باسم الرجل الذي اخذ الحديث من كتابه او صاحب الاصل
الذي اخذ الحديث من اصله واورد جملة من الطرق الى الكتب والاصول
واحال الاستيفاء على فهرسته ولم يراع في الجملة التي ذكرها ما هو الصحيح
الواضح بل اورد الطرق العالية كيف كانت روما للاختصار
واتكالا في المعرفة بالصحيح على ما ذكره في الفهرست اقول التحقيق عندي
ان اسنادها العالية هي الصحيحة لان الاصول والمصنفات عنده كانت مشهورة [illegible]
عن مؤلفيها كما تواتر عندنا الكتب الاربعة عن مصنفيها ولكونها [illegible]
لم يوثق المعدلون جماعة من مشايخ الاجازة وان كانوا [illegible]
العدالة [illegible] بن محمد يحيى العطار واحمد بن الحسن بن الوليد و[illegible]
بن الحسن بن ابان ومع كونها متواترة ذكروا لها الاسانيد تيمنا
وتبركا وحذرا من ان يتوهم ان احاديثهم مرسلة ومحافظة على [illegible]

في ذكر طريقنا الى المشايخ والى كتبهم الاربعة المتواترة التي مدحتها
بهذين الرباعيين اللطيفين دين را كتب اربعه چون جان باشد
اين چار چهار ركن ايمان باشد هنگام جهاد نفس اين چار كتاب
چار آينه صاحب عرفان باشد اي آنكه ترا غلط روي عادت و
خوست رو كن برهي كه منزل رحمت اوست منخوان كتب
اربعه كز وي هر سطر راهيست كه راست ميرود تا در دوست

قد رويت هذه الكتب الشريفة الرفيعة اجازة عن السيد الجليل
النبيل الفاضل الكامل العالم العامل [illegible] على
الرضي المرضي السيد نور الدين بن السيد علي العاملي عاملهما الله
بلطفهما عن اخويه امام المدققين والمحققين عن السيد العالم الاوحد
[illegible] الرابع
[illegible] بهما
[illegible] بن رحمهم
[illegible]
[illegible] الشيخ ضياء
[illegible]
[illegible] بن علي بن الشيخ الشهيد محمد بن [illegible]

محمد بن ابي المطهر جمال الدين الحسن بن يوسف بن علي المطهر عنه والده عن
شيخه المحقق نجم الملة والدين ابي القسم جعفر بن الحسن بن يحيى بن سعيد عن
السيد شمس الدين ابي علي فخار بن معد الموسوي عن الامام ابي الفضل شاذان
بن جبرئيل القمي نزيل مهبط الوحي ودار هجرة رسول الله صلى الله عليه وآله عن
الشيخ عماد الدين محمد بن ابي القسم الطبري عن الشيخ ابي علي الحسن بن ابي جعفر محمد
بن الحسن الطوسي مولف التهذيب والاستبصار عن والده عن الشيخ ابي
[illegible] وقوله بالفقيه القمي عن محمد بن يعقوب
[illegible] اخذ الحديث من اصله وا[illegible]
[illegible]
[illegible] الفقيه وقد يكون الواسطة بين الطوسي وابن بابويه [illegible]
[illegible] وقد [illegible]
[illegible] المعرفة بالصحيح على ما ذكره في الفهرست اقول التحقيق [illegible]
[illegible] اليه من الصحيح لان الاصول والمصنفات عنده كانت [illegible]
[illegible] كما تواتر عندنا الكتب الاربعة [illegible] ولكونها [illegible]
[illegible] لون جماعة من مشايخ الاجازة وان كان [illegible]
[illegible] بن محمد بن يحيى العطار واحمد بن الحسن بن الوليد
[illegible] ابن بابويه ومع كونهما مشوا [illegible] ذكروا [illegible]
[illegible] ان يتبعوا ان احاديثه [illegible] المقدس [illegible]

عن شيخه الفاضل التقي السيد فيض الله عن شيخه الجليل الشيخ حسين بن ابي
الحسن الشهيد الثاني عن الشيخ علي بن عبد العالي الميسي رح وعن الشيخ محمد بن
جابر المذكور عن السيد شرف الدين المذكور عن ميرزا محمد الاسترابادي
الرجالي عن الشيخ ابراهيم بن الشيخ علي بن عبد العالي الميسي عن والده المذكور
رح وعن الشيخ محمد المذكور ايضا عن الشيخ الجليل محمد بن حسام الدين الجزائري
اجازة عن الشيخ الجليل النبيل بهاء الملة والدين محمد العاملي عن والده الشيخ
الجليل الحسين بن عبد الصمد الحارثي عن الشهيد الثاني عن الشيخ عبد العالي
الميسي [illegible] عن الشيوخ المذكورين في [illegible]
الى مولف الكتب الاربعة
تم المطلب الثالث



